COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE

PAR

PIERRE DE LABRIOLLE
Professeur à la Faculté des Lettres
de Poitiers

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
157, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

—

1920

A LA MÉMOIRE DE MON ANCIEN MAÎTRE

M. PAUL LEJAY

MEMBRE DE L'INSTITUT

AVERTISSEMENT

Cette Histoire de la Littérature latine chrétienne *est sortie d'un enseignement de plus de douze années à l'Université de Fribourg-en-Suisse. Grâce à l'entière liberté des programmes, j'ai pu joindre à mes leçons de littérature latine classique l'étude approfondie des auteurs chrétiens, et suivre ainsi dans leurs vicissitudes les destinées de la culture antique jusqu'au seuil du Moyen-Age.*

Nous ne possédons en France aucun ouvrage similaire. La traduction française de l'Histoire générale de la Littérature du Moyen-Age en Occident, *d'Ad. Ebert (Paris, E. Leroux), remonte à 1883 et ne vaut plus que par des analyses assez consciencieuses. La* Patrologie *de Bardenhewer, traduite en 1905 (Paris, Bloud, 2e édit.), n'est guère qu'un répertoire bibliographique. Celle qu'a récemment donnée M. Tixeront (Paris, Gabalda) est un précis élémentaire où la littérature latine n'obtient que sa juste part. J'ai pensé qu'on me saurait gré de fournir pour la première fois un ample tableau d'ensemble où j'essaierais de faire revivre les grandes figures de l'Occi-*

dent chrétien et de marquer l'état actuel des questions encore litigieuses.

J'espère ne pas avoir abusé des éruditions faciles. Aux esprits curieux seulement de vues générales, il sera loisible de négliger les remarques techniques et les notes. Celles-ci, jointes aux tableaux que j'ai groupés à la fin du volume, aideront les travailleurs à s'orienter rapidement à travers cette vaste littérature chrétienne, encore mal explorée, où tant de problèmes sollicitent leur curiosité studieuse. J'ai indiqué de nombreux sujets de travaux : un manuel qui donnerait l'impression que la science est faite serait dénué de valeur scientifique. L'index détaillé permettra d'exploiter la riche matière contenue dans ce volume.

P. de L.

INTRODUCTION

La Littérature latine chrétienne et la Culture antique

SOMMAIRE

I. La littérature latine chrétienne et la critique moderne. — II. Intérêt esthétique qu'offre cette littérature. — III. La formation intellectuelle des écrivains chrétiens. — IV. Quel accroissement de dignité la littérature romaine a reçu d'eux. — V. Culture antique et Christianisme : comment le problème s'est posé. Le songe de saint Jérôme. — VI. L'hostilité chrétienne contre cette culture. — VII. Les compromis nécessaires. — VIII. Quelle doctrine moyenne se dégagea finalement. — IX. La transmission des lettres antiques par le Christianisme. — X. A quel point la culture profane a pénétré la pensée chrétienne.

XI. Notes bibliographiques. La *Patrologie* de Migne. Le *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Explication des sigles.

I

Si l'on compare les histoires ou manuels relatifs à la littérature latine qui ont paru en ces dernières années avec ceux qui étaient le plus en faveur autrefois, on constate la place de plus en plus large qu'y occupe la littérature latine chrétienne.

Dans les ouvrages classiques de Pierron (1852), de Paul Albert (1871), de Talbot (1883), cette littérature

n'est pas touchée (sauf en une courte page, chez Talbot, pour les hymnes chrétiennes). Nageotte (1885) accorde 32 pages sur 544 aux auteurs chrétiens, mais ses appréciations sont faibles et sans relief. Le progrès ne fut sensible qu'avec la petite *Histoire de la Littérature latine* de Jeanroy et Puech (1891), grâce à la compétence personnelle de M. Puech que ses travaux sur Prudence (1887) avaient familiarisé avec une catégorie d'écrivains systématiquement tenue dans l'oubli. Il est devenu tout à fait décisif chez M. René Pichon, lequel a consacré 155 pages sur 935 à la littérature proprement chrétienne — près du sixième de l'œuvre totale — dans la première édition de son manuel aujourd'hui si répandu : « Elle est aussi vivante, aussi intéressante que la littérature profane, affirmait M. Pichon : elle est presque aussi romaine et beaucoup plus moderne. »

En Allemagne, dès 1837, Baehr ajoutait à son *Histoire de la Littérature latine* un appendice sur la littérature latine chrétienne. Cependant Munk (*Geschichte der röm. Lit. für Gymnasien*, Berlin, 1858-1861 ; revue par Seyffert, 1875-1877) n'a que quelques mots sur les auteurs chrétiens. Il en va de même de Rudolf Nicolaï (*Gesch. der röm. Lit.*, Magdebourg, 1881-1882). Et c'est à peine si, de temps en temps, le *Jahresbericht* de Bursian et Müller condescendait à octroyer une courte notice aux travaux de détail relatifs à la période postérieure aux Antonins. Teuffel, pourtant, l'avait fait entrer dans son cadre (1re éd., 1870). Mais, si tenace était le préjugé, que lorsque Martin Schanz, chargé de rédiger l'histoire de la littérature romaine dans le

Handbuch d'Iwan von Müller, crut devoir analyser largement le contenu même des ouvrages ecclésiastiques des premiers siècles, il s'attira de vives critiques pour avoir empiété sur un domaine réservé, lui disait-on, à d'autres spécialités [1].

Cette incuriosité s'explique assez bien, historiquement. Dès l'époque de la Renaissance, un bon nombre d'humanistes, tout férus de Cicéron, d'Horace et de Virgile, firent profession d'étendre aux œuvres chrétiennes primitives, et à la Bible latine elle-même, leur mépris du latin « scolastique » ou « monastique [2] ». Ils en opposèrent la rusticité sans art au charme divin des ouvrages classiques. Il leur fut aisé de se prévaloir de certaines déclarations plus ou moins sincères des auteurs chrétiens. Quoique initiés, et de très près, pour la plupart, à la culture profane, ceux-ci avaient affecté d'en faire bon marché et d'en opposer le faste puéril à la noble simplicité des Écritures. C'est qu'il s'agissait pour eux d'émousser les critiques d'ordre littéraire dont les païens accablaient le langage des Livres Saints : et ils ne croyaient pouvoir mieux faire que de disqualifier le principe même de l'art du style, — tout en s'y conformant de leur mieux. On les prit au mot. Et dès lors, les textes où ils s'étaient exprimés parurent n'avoir d'importance qu'en tant que documents sur le dogme, la liturgie, l'histoire ecclésiastique, etc. Les philologues les abandonnèrent aux théologiens, avec un dédain où leur

1. Cf. ALT, dans le *Jahresbericht* de BURSIAN, t. XCVIII (1898), p. 8-9.
2. L'humaniste Pietro Bembo appelait dédaigneusement *epistolaccie* les lettres de saint Paul.

prudence trouvait aussi son compte : car d'y toucher pouvait les induire à de périlleuses disputes, où mieux valait ne pas se fourvoyer. La transformation de la langue latine sous l'influence du christianisme fut considérée comme une décadence lamentable. Et jusqu'à notre temps on a vu des critiques parler avec désolation, avec dégoût, de la déchéance du latin entre les mains chrétiennes !

On revient d'un ostracisme aussi peu intelligent, qu'explique, mais que n'excuse point, l'ignorance remarquable de la plupart de ces délicats sur la période qu'ils condamnaient en gros. Depuis une cinquantaine d'années la philologie a commencé à s'orienter vers l'époque chrétienne. Des entreprises comme celle du *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, dont le programme fut tracé dès 1864 [1], ont beaucoup contribué à rapprocher philologues et théologiens ; et progressivement les philologues ont reconnu qu'il est impossible de se former une idée exacte du développement de la littérature latine, si l'on en exclut *a priori* les œuvres chrétiennes [2].

Cette attention croissante que tant de bons esprits prêtent à la littérature latine chrétienne, il ne sera pas inutile de la justifier brièvement, non pour le plaisir

1. Cf. S.B.W., 1864, p. 385 et suiv.
2. Max Bonnet, *La Philologie classique*, Paris, 1892, p. 172-174 ; Paul Lejay, R.H.L.R., 1900, p. 174 (« La science de l'antiquité n'est complète qu'à condition d'y faire entrer les monuments du Christianisme »); Heinze, *Die gegenwärtigen Aufgaben der röm. Literaturgeschichte*, dans les *Neue Jahrb. f. d. kl. Alt.*, 1907, p. 162. — Voir, pour la littérature grecque chrétienne, les intéressantes considérations de A. Puech, dans *Atti del Congresso internazionale delle science storiche*, vol. II : *Atti della Sezione I. Storia Antica e filologica classica*, 1905, p. 205-212, « *L'ancienne littérature chrétienne et la philologie classique* ».

d'étaler des généralités ambitieuses, mais afin de poser quelques observations fondamentales qui, une fois établies, serviront en quelque sorte de substructure à nos études particulières.

II

Je note tout d'abord que pour ceux qui aiment à retrouver dans les œuvres qu'ils étudient les qualités de composition et d'art caractéristiques des écrivains classiques, la lecture des écrivains chrétiens — surtout les Latins — leur réserve d'heureuses surprises. Je dis : surtout les Latins. En effet, si nous avions à décrire le développement de la littérature chrétienne grecque, il nous faudrait porter tout d'abord notre examen sur une série d'œuvres — extrêmement intéressantes au point de vue moral et religieux — mais très faibles au point de vue proprement esthétique. Des lettres, des « apocalypses », des paraphrases simples et nues des livres saints, voilà par quoi cette littérature a débuté. Lisez la Διδαχή, le *Pasteur* d'Hermas, les *Épîtres* dites de Barnabé ou de Clément de Rome : ce sont des écrits tout populaires, destinés à rappeler, sous forme directe ou sous forme allégorique, à des gens de condition et de culture manifestement très humbles, les principes de fraternité (ἀγαπή), de répression des mauvais instincts (ἐγκρατεία) qu'ils sont trop portés à oublier. Nulle préoccupation littéraire, nul souci de l'agencement des idées et des phrases ne s'y trahit.

Ce n'est qu'avec prudence et circonspection que l'Église s'est successivement approprié, pour les adapter à son objet propre, les formes de la littérature profane. Quand le canon du Nouveau Testament fut clos et placé hors de contestation, elle se reconnut le droit de les utiliser plus largement. Chez les premiers apologistes grecs, Tatien, Athénagore, Justin, etc., qui s'adressent aux empereurs ou au grand public païen pour détourner des accusations meurtrières et les rétorquer contre ceux qui les portent, l'accent devient plus personnel, plus vibrant, le tour plus soigné, la discussion plus serrée et plus philosophique. Malgré tout, l'art est encore insuffisant ; la composition flotte au hasard : « Les emprunts qu'ils font à la tradition grecque sont des emprunts de pensée, remarque M. Maurice Croiset[1]... Mais ils sont aussi affranchis qu'on peut l'être de ce désir de satisfaire le goût, de charmer ou de frapper l'imagination, sans lequel il ne peut y avoir de création littéraire à proprement parler. » Ce n'est qu'avec le temps que les écrivains grecs chrétiens comprirent que bien écrire n'est point frivolité pure et que l'idée a besoin de cette beauté formelle qui avait si longtemps paru recherche inconvenante et prétentieuse.

Ce long travail d'accommodation a été épargné aux écrivains latins, et cela s'explique d'abord par une raison chronologique. Les premières œuvres chrétiennes latines dont nous aurons à parler ne sont pas antérieures à la fin du IIe siècle. Jusqu'alors le grec

1. *Hist. de la Litt. grecque*, V, 326.

était la langue communément usitée dans les chrétientés occidentales, à Rome en particulier. Les seuls écrits chrétiens rédigés en latin étaient des transpositions très littérales, mais fort peu littéraires, de la Bible grecque, à l'usage de ceux des fidèles qui ne comprenaient pas bien le grec. Or, vers la fin du IIe siècle, au moment où naît en Afrique la littérature chrétienne latine, sous l'impulsion décisive de Tertullien, une part de l'élite a été conquise. Des esprits raffinés, initiés aux meilleures disciplines, ont adhéré à la croyance nouvelle. Ils vont lui apporter l'efficace prestige du bien dire, où ils sont passés maîtres et où ils continueront d'exceller, même en se targuant (sans doute à l'imitation de leurs devanciers grecs) de l'estimer à faible prix, même en éprouvant quelque secret repentir de s'y complaire encore. Leur art de la mise en œuvre va bientôt se révéler à nous dans l'*Apologeticum* de Tertullien ou l'*Octauius* de Minucius Félix. Aucun dialogue de Cicéron ne surpasse la grâce élégante de l'*Octauius*. Dès son aurore, la littérature latine chrétienne nous apparaît telle qu'elle continuera d'être dans la suite : soucieuse non seulement de répandre des idées, mais aussi de les insinuer par l'art, et, selon l'image de Lucrèce, d'enduire de miel les bords de la coupe, pour corriger le breuvage parfois amer de la vérité :

... Pocula circum
Contingunt mellis dulci flavoque liquore. (IV, 13.)

III

Il n'y a donc pas eu entre la littérature latine profane et la littérature chrétienne le divorce qui a longtemps séparé l'hellénisme chrétien et l'hellénisme païen. Je dirai même qu'on ne saurait comprendre Tertullien, Cyprien, Arnobe, si l'on ne connaît quelque peu la littérature purement laïque de leur époque. Ils ont été formés par la même éducation que tous les Romains instruits, sous l'Empire, et il ne faudrait pas croire que leur adhésion au Christianisme ait très profondément modifié leurs habitudes intellectuelles.

Cette éducation, quelle était-elle? Il importe de la bien connaître pour comprendre des écrivains chez qui le pli scolaire est resté toujours si fortement marqué.

Une hiérarchie à deux degrés : d'abord le grammairien, puis le rhéteur. Le grammairien prenait l'enfant très jeune encore, et sa tâche consistait à lui apprendre à parler et à écrire correctement soit en latin, soit même en grec : d'où étude de la grammaire, soit pour la morphologie, soit pour la syntaxe. Puis il lisait et commentait les poètes, Homère, Ménandre, Térence, Horace et Virgile, et c'est seulement à propos de ces explications qu'il donnait à ses élèves des notions de versification, de philosophie, d'histoire, de musique, d'astronomie, etc. L'éducation générale s'acquérait donc au hasard de cette exégèse littéraire

et selon que les textes paraphrasés y donnaient occasion. — Plus tard l'adolescent était confié au rhéteur, dont l'ambition principale n'allait à rien de moins qu'à le mettre en état de bien parler. Il assouplissait d'abord ses facultés d'invention par des exercices écrits : narrations, réfutations, éloges, développements de lieux communs. Ensuite il l'appliquait à la déclamation proprement dite, l'élève débitant ses développements sur un sujet donné, cas de conscience, procès fictif, etc.

Cette méthode était conforme au plan d'études que Quintilien avait tracé dans ses *Institutions oratoires* et que la pédagogie romaine continuait d'observer fidèlement. Pour ma part, je n'en voudrais point trop médire. Si la première vertu d'un système d'éducation est d'intéresser l'élève, de secouer sa torpeur, de forcer son imagination à une certaine activité, celui-là n'était point si mauvais. Il obligeait le jeune homme à payer de sa personne, à tirer de son esprit, stérile ou fécond, tout ce qu'il en pouvait tirer, sous peine de demeurer gauche et muet sous les regards de ses camarades. Il y avait là des émotions qu'on n'oubliait plus, et le succès était aussi enivrant que l'humiliation paraissait cuisante. Saint Jérôme, à près de soixante ans, raconte qu'il lui arrivait de se revoir en rêve devant le rhéteur, en train de déclamer sa *controverse*, et que c'était un soulagement profond pour lui, en se réveillant, de se sentir délivré de son angoisse [1].

1. *Contra Rufinum*, I, xxx.

Mais d'autre part, dans la pratique, quel vide et quelle puérilité ! Il est impossible d'imaginer un enseignement moins *positif* que celui que donnaient les rhéteurs. La philosophie, l'histoire, le droit, toutes les sciences alors constituées, n'avaient de prix à leurs yeux qu'en tant qu'elles pouvaient enrichir de belles sentences, d'exemples impressionnants, d'arguments plus ou moins juridiques, leurs éternels développements. Des phrases, toujours des phrases ! Et encore s'ils les eussent tirées de leur cru. Mais le grand art, c'était d'y enchâsser ingénieusement des réminiscences de classiques, hémistiche de Virgile, malice d'Horace, sonorité de Cicéron. Tout cela manquait de virilité et de sérieux.

Et donc, si nous rencontrons chez certains écrivains ecclésiastiques des raisonnements un peu puérils, comme celui où Tertullien, sous prétexte de démontrer que la régénération de l'homme par l'eau n'est chose ni ridicule ni impossible, entonne le panégyrique de l'eau et de ses vertus [1] ; ou encore une propension excessive à reprendre et à développer en forme de lieux communs des idées, des arguments déjà utilisés par leurs prédécesseurs ; si notre goût est parfois choqué par une prodigalité de tons criards, de figures de style vingt fois répétées, par un certain manque de mesure, de tact et de discrétion, c'est à la rhétorique qu'il faudra nous en prendre. Et de nous souvenir que cette influence est chez eux partout présente nous évitera parfois certains contresens. Ainsi

1. *De Baptismo*, III.

Villemain s'indignait fort d'un passage de la fameuse lettre de saint Jérôme à Héliodore : « Si [s'opposant à ta vocation] ton père se couche sur le seuil de ta porte pour te retenir, passe par dessus le corps de ton père. » (*Per calcatum perge patrem.*) « Férocité religieuse! » s'écriait Villemain [1]. Pure rhétorique, répondrons-nous. Nous n'avons qu'à nous reporter aux *Controversiæ* de Sénèque le rhéteur pour constater qu'il y a chez Jérôme réminiscence d'un trait fort admiré dans l'école. Un père était supposé vouloir retenir à tout prix son fils partant au combat, et le rhéteur Latro lui avait prêté cette objurgation suprême : « Si tu veux sortir, foule aux pieds le corps de ton père [2] : *Ut ad hostem pervenias, patrem calca* » (I. VIII, 15). Jérôme s'est souvenu de cette *sententia*, — à contretemps, il faut le croire, puisqu'il a scandalisé la postérité.

Ils ont conservé de leur culture première, qui, chez plusieurs, chez saint Cyprien, Arnobe, Lactance, saint Augustin même, fut enfoncée plus avant encore par la profession de rhéteur longtemps exercée, une virtuosité trop satisfaite d'elle même, qui lasse un peu le lecteur moderne. Ils lui ont dû aussi d'avoir été rendus plus attentifs à la beauté de la forme et à l'agrément littéraire de leurs écrits.

1. *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, p. 329.
2. On notera que passer outre à la volonté paternelle, quand elle contrarie une véritable vocation, était aussi un des préceptes d'Epictète. Voy. COLARDEAU, *Etude sur Epictète*, Paris, 1903, p. 93.

IV

Mais le véritable intérêt qu'ils nous offrent ne réside pas uniquement, ni même principalement dans l'ingéniosité de leur technique. Il réside avant tout en ceci, que par le fait même qu'ils ont été chrétiens, ils ont nourri leurs œuvres d'une substance plus virile et plus forte et qui parle davantage à nos âmes.

Pour mesurer ce que le christianisme leur a fait gagner en profondeur, en sincérité, regardez leurs contemporains les plus notoires du côté païen [1]. Un Fronton, le maître de Marc-Aurèle, qui use sa vie dans la poursuite de beaux développements sur des sujets futiles et dans la cueillette des fleurs de rhétorique; le premier homme de son temps pour tirer d'un paradoxe tout ce qu'il peut comporter de badinages et de conséquences burlesques gravement déduites ; qui écrit l'éloge de la fumée, de la poussière, de la négligence, envoie à son élève les règles du genre et a la naïveté de se désoler quand il sent que Marc-Aurèle renonce à de si passionnants exercices et, lui échappant de plus en plus, se tourne vers la philosophie. Un Apulée, esprit plus fin sans doute et tout autrement pénétrant, mais chez qui, même dans les plus beaux passages, même dans ce onzième livre des *Métamorphoses* où il a rencontré des accents mystiques d'un tour presque chrétien, on sent tant de dilettantisme et de complaisance attendrie pour son

1. Une fois mis à part les grands jurisconsultes.

propre talent. Compulsez encore les érudits comme Aulu-Gelle, et plus tard les ineptes rédacteurs de l'Histoire Auguste, le correct et cérémonieux Symmaque, le poète Claudien : à tous, ce n'est pas tant l'art qui manque que le fond. Quand ils ne sont plus soutenus par les faits qu'ils racontent, ils n'ont rien ou presque rien à dire.

En regard de cette stérilité verbeuse, on se rend mieux compte du mérite propre aux auteurs chrétiens. Seuls, ils veulent quelque chose ; seuls, ils ont une passion, un idéal. Pour l'un, pour Tertullien, il s'agit de faire triompher à tout prix la conception qu'il s'est formée de la foi et de la vie : conception âpre, intempérante, violemment hostile à la nature et tirant de ses propres paradoxes je ne sais quelle joie farouche qui l'incite à aller plus loin encore, dans une voie délibérément rétrécie où l'Eglise finira par refuser de le suivre. Pour l'autre, pour saint Cyprien, organisateur et administrateur de génie, il s'agit d'établir si fortement la notion et le prestige de l'Eglise et de l'autorité épiscopale que tous les efforts des hérétiques ne puissent entamer la cohésion infrangible des fidèles unis à leurs pasteurs. Chez Lactance, autre préoccupation : il veut conquérir les lettrés, rétifs encore, et dont le mépris intellectuel l'a tant fait souffrir ; il inaugure une méthode d'apologétique plus objective et plus scientifique, et il pose en face des doctrines des philosophes une *somme* véritable de la doctrine chrétienne. Peu d'années après, saint Jérôme réalisera le type du savant, du philologue à la fois studieux et passionné. Et l'on sait enfin de

quelles expériences, de quelle vie d'abord médiocre et souillée, saint Augustin a tiré sa conception profonde de la nature humaine, de sa corruption intime, du secours indispensable qui doit lui venir d'en haut.

Ce qui caractérise les écrivains chrétiens, quelque fâcheuses qu'aient été leurs complaisances pour le goût de leur temps et quelque fatigant que soit trouvé parfois le tour trop continûment oratoire de leur style, ou les subtilités de leur exégèse, c'est que la littérature n'est pas pour eux uniquement un jeu d'esprit, un « divertissement » agréable, un moyen de faire les honneurs de leur talent. Ils croient à ce qu'ils disent : c'est leur âme qui parle ; tout leur être moral est engagé dans leurs écrits. Je ne vois guère dans la littérature profane qu'un seul écrivain qui ait manifesté dans son œuvre quelque chose de cette vivante conviction, c'est Lucrèce. Mais Lucrèce est un cas tout à fait exceptionnel. Chez les Romains, l'art d'écrire est toujours un peu resté ce qu'il avait été pour eux tout d'abord : un simple délassement des tâches sérieuses. Ils s'y prêtent complaisamment sans s'y mettre tout entiers.

Pour les écrivains chrétiens, au contraire, il a été un moyen d'action, un levier pour agir sur les âmes, les détourner de l'erreur et les pousser vers la vérité. La foi les a touchés au fond de l'âme, et à leur tour ils veulent accéder chez leurs lecteurs jusqu'au sanctuaire secret où naissent les résolutions et où s'élaborent les actes.

On voit quel accroissement de dignité et d'intérêt la littérature romaine a reçu de leur main. Depuis la

fin du premier siècle elle dépérissait visiblement : le grec menaçait d'évincer le latin dans l'estime et la pratique des lettrés. Il a fallu pour la ranimer le prosélytisme de la foi nouvelle, les émotions, les deuils, les victoires que cette foi a suscités : et alors un afflux d'idées neuves a circulé de nouveau dans des formes qui tendaient à l'usure et qui en ont été rajeunies et comme renouvelées.

V

Cette question de la qualité littéraire des œuvres latines chrétiennes en soulève une autre qui peut être traitée ici une fois pour toutes avec l'ampleur qu'elle mérite. C'est celle des rapports de la culture classique et du christianisme, envisagés au point de vue historique.

Saint Jérôme rapporte dans une de ses lettres un curieux épisode de jeunesse [1]. Décidé à embrasser la vie ascétique, il s'acheminait vers Jérusalem, pour s'enfoncer ensuite dans le désert de Chalcis, au sud-est d'Antioche. Dans sa passion pour l'étude, il avait emporté avec lui ses livres, qu'il s'était procurés à Rome « au prix de beaucoup de peine et de labeur », et dont sous aucun prétexte il n'aurait pu se passer [2]. Ici, il faut l'entendre évoquer lui-même l'étrange histoire qu'il raconta plus tard à l'une des patriciennes

1. Ep. XXII, 30, à Eustochium (HILBERG, dans C. V., LIV, 189).
2. ...bybliotheca... carere non poteram.

romaines dont il était devenu le directeur spirituel :

« Malheureux que j'étais! Je jeûnais, puis je lisais Cicéron : après nombre de nuits passées à veiller, après des larmes que le souvenir de mes fautes de naguère arrachait du plus profond de mon cœur, c'était Plaute que je prenais entre mes mains. Si d'aventure, me ressaisissant, je me mettais à lire les Prophètes, leur style sans élégance éveillait en moi de la répulsion. Mes yeux aveuglés ne voyaient plus la lumière; et ce n'était pas à mes yeux que je m'en prenais, c'était au soleil.

Tandis que l'antique serpent m'abusait ainsi, une fièvre violente pénètre, vers le milieu du carême, jusque dans les moelles de mon corps épuisé, et, sans aucune rémission, chose incroyable, elle consuma tellement mes pauvres membres que je n'avais presque plus de chair sur mes os. Déjà on songeait à mes funérailles. Mon corps était tout glacé; un reste de chaleur vitale ne palpitait plus que dans la tiédeur de ma pauvre poitrine.

Soudain je me sens ravi en extase, et transporté devant le tribunal du Juge. Une si éblouissante lumière émanait des assistants que, couché à terre, je n'osais lever les yeux. Interrogé sur ma profession, je répondis : « Je suis chrétien. » Alors celui qui présidait : « Tu mens, dit-il; tu es cicéronien, et non chrétien : là où est ton trésor, là est aussi ton cœur. »

Je me tus aussitôt; et, sous les verges (car il avait ordonné qu'on m'en frappât) je me sentais torturé plus encore par la brûlure de ma conscience... Enfin ceux qui étaient présents, se jetant aux genoux du président, le supplièrent de pardonner à ma jeunesse et de laisser à ma faute le temps du repentir, quitte à parachever plus tard le supplice, si jamais je lisais les ouvrages de la littérature profane. Et moi qui, dans un moment aussi critique, voulais promettre mieux encore, je fis ce serment : « Seigneur, si jamais il m'arrive de posséder ou de lire des livres profanes, je t'aurai renié ! » Sur cet engagement je fus congédié, et remontai sur la terre. Au grand étonnement de tous, j'ouvris des yeux inondés de larmes, et ma douleur convainquit les plus incrédules.

Ce n'avait pas été là un de ces profonds sommeils, un de ces rêves irréels dont souvent nous sommes dupes. J'en atteste le tribunal devant lequel j'étais prosterné; j'en atteste le jugement redoutable, objet de mon épouvante! Puissé-je n'être jamais soumis à un tel interrogatoire! J'avais les épaules meurtries; à mon réveil, je sentais encore les coups. Dès ce moment, je me mis à la

lecture des livres divins avec autant de passion que j'en avais mis à lire les livres humains. »

Qu'il y ait dans ce fameux « songe » de saint Jérôme une bonne part de fiction, je ne ferais pas trop de difficulté à l'admettre; et, à serrer de près certains détails [1], comme aussi certains demi-aveux ultérieurs de Jérôme [2], on se sent incliné à le croire.

Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que le scrupule qu'il a ainsi dramatisé n'ait été pour lui, comme pour tant d'autres chrétiens lettrés des premiers siècles, la cause de très réelles et très douloureuses angoisses. Dans quelle mesure un chrétien, soucieux de mettre dans sa vie intellectuelle et morale une entière logique, avait-il le droit de se complaire à la lecture des livres païens et d'en faire son aliment de prédilection? Voilà un problème dont l'intérêt nous apparaît quelque peu lointain. Pourtant il a suscité même dans le monde moderne d'ardentes polémiques, — à la Renaissance [3], au XVIIe siècle [4], surtout au XIXe [5]. Sous sa forme

1. Cf. les observations de E.-Ch. Babut, *Saint Martin de Tours*, Paris Champion, s. d., p. 99 et s. Toutefois je n'ai pas l'impression que saint Jérôme ait voulu faire croire, comme le soupçonnait Babut, à une mort réelle suivie d'une résurrection.

2. *Apol. c. Rufinum*, I, xxx (P. L., xxiii, 441).

3. Voy. par ex. la *Lucula Noctis* de Fra Giovanni Dominici, publiée en 1908 par Remi Coulon, Paris, Picard, d'après deux mss. l'un de la bibliothèque Laurentienne, à Florence, l'autre de la bibliothèque royale, à Berlin. La *Lucula* fournit les renseignements les plus intéressants sur l'histoire de « l'humanisme » à Florence au début du Quattrocento. — Pour le moyen âge, on peut consulter G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*. Paris, Gabalda, 1909, p. 76-92.

4. Qu'on se rappelle les débats entre Mabillon et Le Bouthillier de Rancé. Cf. E. de Broglie, *Mabillon et la Soc. de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, 1888, t. II, p. 97-196.

5. Cf. l'ouvrage truculent de l'abbé J. Gaume, *Le ver rongeur des socié-*

initiale. il impliquait des conséquences d'une grande importance historique : à savoir l'avenir de la culture gréco-latine, d'abord au sein du christianisme lui-même. puis dans la civilisation européenne. A un moment donné. l'Eglise a été la maîtresse presque unique de ce legs précieux. Si elle l'avait décidément rejeté, il eût été perdu pour nous sans rémission. et la pensée moderne n'aurait pu, aussi largement qu'elle l'a fait, se rajeunir et se renouveler aux sources antiques.

VI

Essayons d'abord. par un effort d'intelligence historique. de comprendre l'état d'esprit des générations chrétiennes qui vécurent en plein et direct contact avec le monde païen.

On avouera que. pour elles, les sujets de scandale ne manquaient pas. Au cirque, au théâtre, dans les fêtes, dans les institutions, dans les spectacles quotidiens de la vie, tant de traits leur rappelaient l'idolâtrie, ou respiraient la sensualité ! Et. ces tares détestées, elles les retrouvaient dans la plupart des œuvres où s'était exprimée l'âme antique. Que de crudités

tés modernes ou le paganisme dans l'éducation. Paris. 1851 ; et encore DANIELS, S. J., *Les études classiques de la société chrétienne*, Paris, 1853 ; KRABINGER, *Die klass. Studien und ihre Gegner*, München, 1855. Le Saint-Siège a émis à diverses reprises son avis sur la question (Encycl. de Pie IX, 21 mars 1853, aux évêques de France ; Bref à Mgr Gaume, 22 avril 1874 ; Bref à Mgr d'Avanzo, même date ; lettre de Léon XIII au cardinal Parocchi, 20 mai 1885 ; à Mgr Heylen, évêque de Namur, 20 mai 1901).

dans les récits de la mythologie, que d'obscénités dans ses symboles ! Il faut n'avoir connu, de la littérature gréco latine, que les pudiques extraits sur lesquels peinent ou sommeillent les futurs bacheliers, pour nier que la vie sexuelle, avec ses ardeurs, ses mollesses, ses raffinements, quelquefois aussi ses déviations les plus cyniques, y tient une place considérable. Cette flamme profane, plus d'un, parmi les chrétiens cultivés, avaient appris à la redouter, pour en avoir autrefois senti la brûlure. Saint Augustin ne va-t il pas jusqu'à se reprocher dans ses *Confessions* [1] d'avoir pleuré, encore enfant, sur les pages, relativement bien innocentes, où Virgile a raconté les tristes amours de Didon ? On dirait qu'il perçoit rétrospectivement, dans cet attendrissement puéril, les prodromes déjà un peu morbides de cette sensibilité dont tout le vœu devait se résumer plus tard en ces deux mots : *amare et amari* [2].

Oui, l'ascétisme chrétien, ou, en d'autres termes, la

1. I, XIII.

2. *Conf.*, II, II : « Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari. » — Voici quelques témoignages modernes qui corroborent d'une façon intéressante celui d'Augustin. Chateaubriand raconte dans ses *Mémoires d'Outre-Tombe* (t. I, p. 92, éd. Biré) qu'il dut, tout enfant, à un Horace non châtié, au IVe livre de l'*Enéide*, à Tibulle et à Lucrèce, la révélation du monde des sens, et de sa propre nature, voluptueuse et mélancolique : « Je traduisis un jour à livre ouvert l'*Æneadum genitrix, hominum divumque voluptas* de Lucrèce, avec tant de vivacité, affirme-t-il, que M. Egault [son maître de latin au collège de Dol] m'arracha le poème et me jeta dans les racines grecques. » Et encore Jules Lemaitre, *Les Contemporains*, t. VI (1896), p. 38 : « ...Si je consulte ma propre expérience, je sens très bien que ce que les classiques de l'antiquité ont insinué et laissé en moi, c'est, en somme, le goût d'une sorte de naturalisme voluptueux, les principes d'un épicurisme ou d'un stoïcisme également plein de superbe, et des germes de vertus peut-être, mais de vertus où manque entièrement l'humilité. » Comp. Ad. Boschot, *Une vie romantique, Hector Berlioz*, Paris, 1919, p. 5.

défiance chrétienne à l'égard de la volupté, ne pouvait manquer d'être heurtée de la façon la plus sensible par la liberté des peintures ou des allusions où se complaisent un bon nombre d'écrivains grecs et romains, dévots adorateurs de la seule nature et fermés à la notion même de péché [1].

La philosophie antique suscitait, pour sa part, des préventions d'un autre ordre. Elle renfermait en soi un principe d'indépendance intellectuelle, de libre et ironique examen, qui n'épargnait ni la religion païenne traditionnelle — sur ce point les chrétiens eussent passé condamnation —, ni même (et cela avait une tout autre portée) l'idée de Dieu, l'idée de Providence, la croyance aux rémunérations posthumes [2]. Comment maintenir, en face d'une critique aussi audacieuse, l'intégrité souveraine de la *regula fidei*? Le péril n'était pas imaginaire. L'événement en avait démontré la réalité. Un des mouvements intellectuels les plus redoutables qu'eut à combattre dans les milieux chrétiens l'Eglise naissante, ce fut le gnosticisme, dont on rencontre les traces dès la fin du Ier siècle et qui eut au cours du IIe siècle une efflorescence incroyable. Or c'était une opinion courante [3], et

1. Pour le contresens parfois commis sur le *pecces* d'Horace, *Satires*, I, II, 63, cf. P. Lejay, *Œuvres d'Horace, Satires*. Paris, Hachette, 1911, p. 32.
2. Références dans Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*. Paris, A. Picard, 1904. Voir l'*Index* de cet ouvrage aux mots *Athéisme, Impiété, Religion, Providence, Enfer*.
3. Tertullien rapproche Marcion d'Epicure (*adu. Marc.*, V, XIX; Kroymann, dans C. V., t. XLVII, p. 645, ligne 11). Il note à ce propos que « omnes (haereses) ex subtiloquentiae uiribus et philosophiae regulis constant ». Cf. *de Anima*, XXIII (Reifferscheid-Wissowa, dans C. V., t. XX, p. 336, ligne 16) : « Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum ». — Hippolyte de Rome, dans ses *Philosoph.*,

partiellement justifiée, que ces spéculations d'une fantaisie sans limite étaient apparentées en plus d'un point à certains systèmes de la philosophie profane. Solidarité compromettante qui n'encourageait guère les fidèles à sympathiser avec celle-ci.

Enfin, il n'était pas jusqu'à l'art littéraire lui-même, jusqu'à cette technique du style étonnamment perfectionnée au cours des siècles, qui ne dût éveiller chez eux un malaise assez pareil à de l'aversion. Rappelons-nous à quel degré de virtuosité, à quelles inventions spécieuses, à quelle forfanterie de dialectique, en étaient arrivées dans les premiers siècles de l'Empire l'éloquence parlée et la littérature écrite. A force de se complaire dans les jeux frivoles de l'esprit, dans les inépuisables gentillesses des amplifications oratoires, la littérature gréco-romaine avait perdu en grande partie le sens de la réalité et le goût du vrai. C'est l'époque où triomphent la rhétorique, la néo-sophistique, dont l'étrange séduction pénètre tous les domaines de la pensée et assigne comme but suprême aux esprits les paradoxes habilement déduits, les thèmes scolaires richement développés et les ruses de style. Dans une société ivre de littérature et déshabituée de la vérité, le christianisme apparaissait, tourné tout entier vers la vie intérieure, convaincu passionnément du sérieux de la vie humaine, du tragique de la des-

rapproche le gnostique Valentin tantôt des Pythagoriciens (VI, XXIX), tantôt des Académiciens ou des Péripatéticiens (VI, XXII), Marcos des Pythagoriciens (VI, LII), Marcion d'Empédocle (VI, XXIX). E. DE FAYE admet certaines filiations d'idées entre la philosophie grecque et le gnosticisme (*Gnostiques et Gnosticisme*. Paris, Leroux, 1913, p. 28, 30, 41, 51, 97, 193, 419).

tinée, et si loin de considérer les idées comme de simples jouets dialectiques! Comment n'eût-il pas jugé absurdes, et même pernicieux, les exercices dont cette société faisait son ravissement et son orgueil?

Il s'y sentait d'autant plus porté que la forme littéraire de la Bible était un sujet de stupeur pour les lettrés du paganisme, et devint prétexte à d'inépuisables railleries. Le grec biblique, avec ses hébraïsmes, sa simplicité toute voisine de la langue quotidiennement parlée, déroutait des gens aux yeux desquels tout était barbarie en dehors de leurs habitudes [1]. Ce fut bien pis quand la Bible grecque eut été traduite en latin par des mains bien intentionnées, mais médiocrement expertes. Ces transpositions, très littérales, puisqu'il ne s'agissait de rien de moins que de rendre dans sa teneur exacte la parole de Dieu, très populaires aussi dans leur langage, puisqu'elles devaient être comprises des plus ignorants, fournirent aux adversaires du christianisme quelques-uns de leurs plus injurieux persiflages [2]. Et, par une réac-

1. Celse, ap. Origène, *Contra Celsum*, I, LXII (KOETSCHAU, dans C. V., *Origenes*, I, 113); Clément d'Alex., *Protrepticus*, VIII, 77. Origène, *Hom.*, VIII, 1 : « Deprecamur uos, o auditores sacrorum voluminum, non cum tædio vel fastidio ea, quæ leguntur, audire, pro eo quod minus delectabilis eorum videtur esse narratio »; Saint Jean Chrysost., *Hom. in Ioannem*, II, 2 (P. G., LIX, 31); Saint Basile, Ep. CCCXXXIX à Libanios (P. G., XXXII, 1085); *Hexam.*, 3ᵉ Homélie (P. G., XXIX, 120 D) à propos du mot φαῦσις, dans Genèse XVI : « Que la singularité du mot ne vous fasse pas rire; ne vous moquez pas de nous si nous ne nous conformons pas à votre choix de mots et si nous ne cherchons pas à disposer les nôtres d'une façon harmonieuse, etc. »

2. Lactance, *Hist. div.*, V, 1 (BRANDT, dans C. V., t. XIX, p. 400; P. L., VI, 500) : « Hæc imprimis causa est, cur apud sapientes et doctos et principes huius sæculi Scriptura sancta fide careat, quod prophetæ *communi ac simplici sermone, ut ad populum,* sunt locuti. Contemnuntur itaque ab iis qui nihil audire vel legere nisi expolitum ac disertum

tion inévitable, les chrétiens furent amenés à concevoir de l'animosité contre le principe même de l'art du style, en tant que déformateur du vrai et ferment de vanité.

La civilisation gréco-romaine recélait donc pour les tenants de la foi nouvelle plus d'un germe d'aigreur et d'inimitié. Ce qui empoisonnait davantage encore cette antipathie instinctive, c'était que l'État se faisant persécuteur, employait contre les chrétiens ses geôles, ses bourreaux, ses supplices, toute la gamme des atroces pénalités romaines.

Il faut se représenter l'ensemble de ces données pour obtenir la pleine et impartiale compréhension d'un état d'esprit que je vais maintenant définir.

Il est prouvé qu'il y eut, durant les premiers siècles de notre ère, — aussi bien en Orient qu'en Occident (contrairement à ce qu'on dit parfois), — un bon nombre de chrétiens ennemis de la culture antique et qui, se contentant de leur seule foi, et d'un seul livre, la Bible, auraient volontiers rejeté, sans distinction ni inventaire, l'héritage intellectuel de l'ancien monde. Clément d'Alexandrie, esprit distingué, chrétien profondément convaincu, mais dont l'éclectisme intelligent aurait voulu pouvoir s'inspirer librement de la

volunt, nec quicquam inhærere animis eorum potest, nisi quod aures blandiori sono permulcet. » Voir aussi *ibid.*, VI, 21 (Brandt, p. 562). — Arnobe, *Adv. Nationes*, I, XLV (Reifferscheid, dans C. V., t. IV, p. 29, l. 20); I, LVIII (ibid., p. 39, l. 8); I, LIX, il cite une objection païenne : « *Barbarismis, solœcismis* obsitæ sunt res vestræ et vitiorum deformitate pollutæ. » — Saint Jérôme, *Ep.* LIII, 10 (Hilberg, dans C. V, t. LIV, p. 463) : « Nolo offendaris in scripturis sanctis *simplicitate et quasi vilitate verborum*, quæ vel uitio interpretum vel de industria sic prolatæ sunt, ut rusticam contionem facilius instruerent et in una eademque sententia aliter doctus, aliter audiret indoctus. » Cf. *Ep.* XXII, 30, 2.

pensée grecque qu'il admire, nous révèle que ces intransigeants formaient autour de lui la majorité, vers le début du IIIe siècle [1]; et cela dans une ville où la haute culture était traditionnelle, la ville de l'érudition, du Musée, des bibliothèques! « Le vulgaire, déclare-t-il non sans mélancolie, a peur de la philosophie grecque, comme les enfants ont peur des fantômes [2]. » On allait jusqu'à contester à Clément le droit d'écrire, ou du moins jusqu'à s'émouvoir qu'il usât son temps à une tâche comme celle-là. Clément est obligé de se défendre contre ces étranges susceptibilités qui, volontiers, se fussent tournées en suspicion [3].

Plus tard encore, au IVe, au Ve siècle, à Rome, en Cappadoce, en Cyrénaïque à Constantinople, les mêmes défiances se faisaient jour, et cela non pas seulement de la part de protestataires isolés, mais du fait de la masse chrétienne [4]. Des hommes comme saint Jérôme [5], Grégoire de Nazianze [6], Synesius de Cyrène [7], l'historien Socrate [8] en étaient réduits à batailler con-

1. *Stromates*, VI, xi, 89; *ibid.*, VII, 1.
2. *Strom.*, VI, lxxx, 5.
3. 1er *Stromate* I, 11-14. Cf. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, 2e éd., p. 139 et s.
4. Οἱ πολλοὶ χριστιανῶν, dit Grégoire de Nazianze (*Or. funèbre de saint Basile*, xi, 1; P. G., xxxvi, 508).
5. Ep. lxx (Hilberg, dans C. V., t. liv, p. 700). Un certain Magnus, que Jérôme traite d'*Orator Urbis*, lui avait demandé, à la fin d'une lettre, « pourquoi il semait çà et là dans ses écrits des exemples tirés de la littérature profane, souillant ainsi des horreurs païennes la candeur de l'Eglise ». Question insidieuse, où Jérôme put soupçonner quelque piège tendu par l'inlassable hostilité de ses ennemis romains. (Cf. § 6; Hilberg, p. 708, l. 8 et s.)
6. *Op. cit.*
7. *Ep.* cliii (P. G., xlvi, 1553).
8. *Hist. eccl.*, III, xvi (P. G., lxvii, 420).

tre les malveillances dont était l'objet l'ἡ ἐξ ἔξωθεν παίδευσις, l'éducation profane.

Ils y mettaient parfois un peu de dépit et de mauvaise humeur; mais plus souvent usaient-ils d'une longanimité qui étonne : ce sont des justifications, des ménagements, des concessions même dont le ton ressemble presque, en certaines pages, à celui des intransigeants qu'ils veulent apaiser.

En sorte que l'on peut poser en fait qu'il n'y a guère d'écrivain chrétien, dans les premiers siècles de l'Empire, chez qui, plus ou moins sincère, plus ou moins diplomatique, ne perce ou ne s'affirme une hostilité à l'égard des diverses formes de la culture profane.

Chez quelques-uns, c'est une manie et, dirait on, une gageure. Tertullien, par exemple, — jouteur d'ailleurs incomparable, l'écrivain le plus original de la latinité sous l'Empire, — ne manque guère l'occasion de creuser encore plus avant le fossé entre le monde et l'Eglise. Il proclame que toute la *doctrina saecularis litteraturae* est sottise aux yeux de Dieu, et que le chrétien la réprouve[1]. Il traite les philosophes de « marchands de sagesse et d'éloquence[2] », « d'animaux de gloire[3] », et voit dans la dialectique, inventée par le « pitoyable Aristote », la mère des hérésies. « Qu'y a-t-il de commun, s'écrie-t-il[4], entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise?... Tant

1. *De Spectac.*, XVIII.
2. *De Anima*, III (Reifferscheid-Wissowa, p. 302, l. 32).
3. *Ibid.*, I (p. 299, l. 10). Cf. *Adv. Marc.*, I, XIII.
4. *De Praescr.*, VII.

pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien! Pour nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Evangile! » Et voici maintenant l'apologiste Théophile : « Les récits des philosophes, des historiens et des poètes paraissent dignes de foi à cause des ornements du style, — déclare Théophile, évêque d'Antioche dans la seconde moitié du IIe siècle, — mais le fond en est vide et insensé[1] ». Ces attaques prennent chez certains polémistes[2] le caractère d'un dénigrement systématique dont la lourde ironie confine parfois à l'ineptie la plus accablante. Les esprits modérés eux-mêmes, un Justin, un Athénagore, un Clément d'Alexandrie, un Origène, un Lactance, qui au fond ne pouvaient se résoudre à admettre que la pensée païenne eût erré complètement, n'osaient pas non plus pousser leur désir de bienveillance et d'équité jusqu'à se priver de lui décocher maintes critiques[3]. En outre, comme pour racheter leurs sympathies à son égard, et leur révérence secrète, ils se réfugiaient à l'occasion dans l'hypothèse invraisemblable, forgée antérieurement au christianisme par les Juifs alexandrins, d'après laquelle la sagesse grecque n'aurait été

1. *Ad. Autol.*, II, XII (P. G., VI, 1069); cf. III, II.
2. Par ex. Tatien, Hermias.
3. Références très nombreuses : voy. K. Werner, *Gesch. der apol. u. polem. Liter.*, Schaffhausen, 1861 et s., t. I, p. 316-335. Pour Clément d'Al., cf. W. Wagner, dans la *Z. für wiss. Theol.*, XLV (1902), p. 220 et s. Pour Origène, cf. J. Denis, *La philosophie d'Origène*. Paris, 1884, p. 17 et s. — L'opinion chrétienne à l'égard des divers philosophes est bien résumée dans le *Dict. of christian Biography*, de Smith et Wace, t. I (1877), p. 143 et s.

qu'un détournement de la sagesse hébraïque, les philosophes ayant pillé Moïse et la Bible [1].

A l'encontre des ironies païennes sur la simplicité de la langue de l'Ecriture sainte, on en vint même à contester d'une façon absolue l'importance du style et de la grammaire, et à réduire à de pures conventions ou à de simples préjugés ces lois du langage auxquelles la tradition littéraire attachait tant de prix. Ce paradoxe trouva des défenseurs parfois fort inattendus. Tel l'ancien rhéteur Arnobe, dont la faconde verbeuse, sans discrétion et sans nuances, s'attarde à développer cette idée que la foi n'a point besoin des vaines techniques, et qu'après tout aucune façon de parler n'est naturellement correcte, aucune naturellement vicieuse [2].

C'est ainsi que le sentiment, sincère ou non, des intellectuels chrétiens rejoignait sur plus d'un article l'exclusivisme des *simpliciores* : tant le souci de penser en commun est fort au sein du catholicisme! A ces raisonnements, plus ou moins ennemis de la culture gréco-latine, une sorte de logique, rudimentaire, mais redoutable, était sous-jacente. A quoi bon faire effort de conciliation ou manège de coquetterie à l'égard d'une civilisation où la vraie foi trou-

1. Références également très nombreuses. Voy. HARNACK, *Gesch. d. altchr. Liter.*, erster Teil, p. 877 et s. Cette théorie, sur laquelle saint Augustin avait fini par concevoir quelques doutes (*Cité de Dieu*, VIII, XI), a été transmise au moyen âge par Cassiodore (cf. *Inst. div.*, I, XVII). On en retrouve des traces jusque dans le *Discours sur l'Histoire univ.*, de Bossuet (II° partie, chap. XV, *in fine*). L'indication de Bossuet est d'ailleurs très prudente.

2. *Adv. Nationes*, I, LIX (REIFFERSCHEID dans C. V., t. IV, p. 40). «... Si verum spectes, nullus sermo natura est integer, vitiosus similiter nullus, etc. »

vait si peu de points d'attache et tant d'occasions de s'altérer ou de se dissoudre? Bien vivre, expier ses fautes, s'acheminer sans trop d'écarts vers l'éternelle patrie, n'était-ce point là le devoir essentiel du chrétien? Pourquoi aggraver une tâche déjà si malaisée en y intégrant l'étude d'écrivains nourris de polythéisme, insoucieux de la règle des mœurs, hospitaliers à toutes les curiosités anarchiques de l'esprit, à toutes les faiblesses charnelles, et dont les spéculations contradictoires décelaient des incertitudes mortelles à la stabilité de la croyance établie? En lisant les Ecritures, n'y relevait-on pas plus d'un conseil susceptible de justifier les énergiques partis pris déjà suggérés par l'expérience et par le bon sens même? Il n'était donc que de négliger résolument cette « sagesse du monde » que l'apôtre Paul avait appelée « folie[1] », pour s'attacher à ce qui est le tout de l'homme, durant son pèlerinage terrestre.

VII

La reconstitution psychologique que je viens d'esquisser n'est pas fantaisiste, ni construite *a priori*. Elle repose sur une foule de textes, où respire le même ascétisme incurieux de tout ce qui, dans la vie, semblait n'être que parure superflue et futile complaisance de l'esprit. Bien plus, dans telles compilations

1. *I Cor.*, I, 20; cf. *Rom.*, I, 22; *II Cor.*, X, 5; *Coloss.*, II, 8.

anciennes de droit ecclésiastique, dans telle décision de concile, figure la défense formelle, faite aux fidèles, aux évêques même, de lire les livres païens [1]. Ces prescriptions n'ont d'ailleurs jamais eu qu'une valeur locale et, semble-t-il, qu'une efficacité précaire. On voit pourtant le péril : la survivance de l'antique patrimoine scientifique et littéraire était directement menacée.

Mais il aurait fallu pour cela que les principes absolus des intransigeants fussent poussés à bout et appliqués dans toute leur rigueur. Or la vie a des nécessités et des réactions où les partis pris, si ardents soient-ils, rencontrent leurs limites, et avec lesquelles ils sont astreints à composer. Répudier en bloc la culture gréco latine sous prétexte de rénovation morale et religieuse, c'était là un geste dont l'audace pouvait paraître grandiose. Conçoit-on vraiment que ce geste eût pu s'achever et réaliser son œuvre de rupture et de destruction?

Songeons à ce que représentait, comme puissance de recherche et de création, ce patrimoine hellénique, encore enrichi par le génie romain, après que celui-ci se le fut approprié, et qui, dans la décadence, déjà sensible, subsistait encore presque intact.

C'était d'abord le fruit d'une longue suite d'efforts admirables pour expliquer le monde à l'homme et l'homme à lui-même. Les philosophes, les critiques

1. *Const. apost.*, I, vi (Funk, I² [1905], p. 13). (Texte très curieux.) — Cf. IVᵉ Concile de Carthage (398), c. xvi, dans Gratien, c. 1, dict. xxxvii : « ...ut episcopus gentilium libros non legat, hæreticorum autem pro necessitate et tempore ».

grecs, avaient révélé, par leurs tentatives d'interprétation rationnelle de l'ensemble des choses, par leurs intuitions psychologiques, par leurs analyses perspicaces de l'esprit humain et de ses créations, la puissance de la raison, quand elle s'applique méthodiquement à son objet. Puis ce réel humain, matière où s'étaient exercées leurs vues profondes, était devenu entre d'autres mains, celles des poètes et des artistes, un enchantement pour l'imagination, en vertu d'un don de sympathie, d'un instinct du beau, d'une grâce, tantôt douloureuse, tantôt spirituelle, qui sont les marques de l'esprit grec. Dans tous les domaines de l'expression, spécialement de l'expression littéraire, les recherches des théoriciens aidées des grandes créations de l'art avait décelé comment peuvent se traduire toutes les nuances de la sensibilité et toutes les richesses de l'intelligence : comment le goût, d'abord instinctif, prend conscience de lui même et se crée ses procédés ; comment les mots acquièrent un pouvoir à la fois significatif et suggestif, tandis que la phrase s'organise, s'équilibre, s'amplifie, devient rythme, harmonie, beauté.

Ces leçons de haute raison, ce savoir positif, cet art puissant, pathétique et raffiné, ces techniques savantes, le christianisme allait-il donc les sacrifier? Un tel retranchement n'eût pas atteint seulement des virtuosités artistiques auxquelles le sérieux chrétien avait le droit de rester étranger. Il aurait supprimé ou paralysé pour longtemps l'astronomie, la géométrie, la musique, la rhétorique, la dialectique, la grammaire, toutes les disciplines qui faisaient alors

l'homme cultivé [1]. Du même coup, le christianisme se condamnait à l'indigence intellectuelle : il se fermait les grandes voies de la pensée, et il compliquait de difficultés insurmontables son œuvre de conquête et de propagande.

Si les phalanges chrétiennes s'étaient recrutées indéfiniment parmi « les cardeurs, les cordonniers, les foulons », selon l'ironique insinuation du philosophe païen Celse [2], il aurait été facile de faire bon marché des trésors intellectuels accumulés par les siècles antérieurs. Nul n'eût senti le dommage d'un tel holocauste. Mais, de bonne heure, des lettrés, des esprits rompus aux méthodes traditionnelles d'enseignement, s'étaient laissé séduire à la foi nouvelle, et, après en être devenus les fidèles, ils voulaient, dans le prosélytisme de leurs certitudes, s'en faire les apologistes. Comment, dès lors, n'y auraient-ils pas introduit les exigences de leur pensée d'hommes cultivés et celles de leur amour propre ? Car ce fut pour eux une vive souffrance morale, une véritable *croix*, de sentir le mépris accablant que les doctes du paganisme faisaient peser sur « ce ramassis de gens ignorants et de femmes crédules, racolé dans la lie du peuple », comme disait l'un d'eux en parlant de la secte [3], et sur le

1. « Orbis ille doctrinae quam Graeci ἐγκύκλιον παιδείαν uocant » (Quintilien, *Inst. Or.*, I, x, 1.)
2. Ap. Orig. *C. Celsum*, III, LV.
3. Cæcilius, dans l'*Octavius* de Minucius Felix, VIII, 4. — Ce malaise intellectuel leur était d'autant plus douloureux que certains parmi eux se rappelaient avoir été retardés dans leur propre conversion par la forme du latin biblique. Cf. saint Augustin, *Conf.*, III, v, 9 : « Visa est mihi indigna (scriptura) quam Tullianæ dignitati compararem. » — Voir aussi saint Jérôme, *Ep.*, XXII, 30.

livre où elle lisait la parole divine. On les accusait d'humilier leur intelligence, de sacrifier à une foi irrationnelle les exigences de la critique et les élégances de l'esprit [1]. Ils formèrent le vœu passionné d'obliger ces dédains à se taire en prouvant à leurs adversaires la beauté, la vérité de la doctrine chrétienne, au moyen d'arguments que ceux-ci ne pussent récuser *a priori*, et en les égalant par la perfection de leur art littéraire, par leur souci du bien-dire [2].

C'est ce désir de se rehausser au point de vue intellectuel qui a fait probablement échec à la tendance

1. Cæcilius, *ibid.*, v, 4 ; Celse, *ap.* Origène, I, IX ; XXVII ; III, XVIII ; III, XLIV (« Voici quelles sont leurs maximes : loin de nous tout homme qui possède quelque sagesse, quelque science ou quelque lumière. Mais s'il est des insensés, des ignorants et des illettrés, qu'ils viennent à nous avec confiance... ») ; Porphyre, le philosophe néo-platonicien, commentait ainsi le passage de saint Matthieu, XI, 25 [« Seigneur, je vous rends gloire de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et que vous les avez révélées aux petits »] : « Il aurait fallu, à ce prix, rendre plus clair et moins énigmatique ce qu'il écrivait pour les enfants et les êtres encore privés de raison. Si c'est aux sages que les mystères sont cachés, aux enfants en bas âge et encore à la mamelle que, contre tout bon sens, ils se laissent voir, le mieux est dès lors de rechercher avec ardeur la déraison et l'ignorance. La grande trouvaille du Christ sur cette terre, c'est d'avoir dissimulé aux sages le rayon de la science pour le dévoiler aux êtres privés de sens et aux nourrissons » (*ap.* Macarius Magnès, *Apocr.*, IV, IX).

L'empereur Julien disait aux chrétiens : « Le *croyez seulement* est toute votre sagesse. Votre lot, c'est l'ignorance et la rusticité. » (Cité par Grég. de Nazianze, *Or. c. Julianum*, IV, CII [P. G., XXXV, 637].) Voir aussi Lucien, *Peregrinus*, XIII. L'épithète de *stulti* leur était communément décernée (Lactance, *Inst. div.*, V, I ; Ps.-Augustin, *Quæst. in Vet. et Nov. Test.*, CXIV) ; Augustin, *Enarr. in Ps.*, XXXIV, VIII (P. L., XXXVI, 338) : « Ubicumque inuenerunt christianum, solent insultare, exagitare, irridere, uocare insulsum, hebetem, nullius cordis, nullius peritiæ. »

2. *Octavius*, XXXIX ; Origène, fragm. cité dans la *Philocalie*, V ; Lactance, *Inst. div.*, V, I-II, et aussi I, I, 10 ; II, XIX, I ; III, I, I ; saint Jérôme, Préface du *De Vir. illustr.* Le recueil apocryphe de lettres échangées entre Sénèque et saint Paul a été forgé pour combattre indirectement chez les lettrés païens leurs répugnances à l'endroit de la forme des *Epîtres* : le faussaire montre l'admiration de Sénèque pour le fond même de ces *Epîtres*, afin d'induire les délicats à percer l'enveloppe qui leur déplaît.

un peu fanatique dont pourtant quelques vestiges subsistent çà et là, fût-ce chez les plus raisonnables. On s'avisa que saint Paul n'avait pas craint de citer dans ses *Epîtres* des auteurs profanes, tels qu'Epiménide, Euripide, Aratus : c'était déjà là un « précédent » digne de respect. Tertullien lui-même, quoi que inexorable par tempérament, reconnut que d'interdire aux chrétiens de s'initier à la culture profane, ce serait les réduire à une impuissance spirituelle et pratique à peu près complète [1]. Quelques-uns allèrent jusqu'à admettre que la vérité presque totale était éparse dans les systèmes philosophiques païens, mais qu'aucun penseur ne l'avait embrassée dans son intégralité, parce que nul d'entre eux ne connaissait l'idée maîtresse qui domine la vie et qui lui donne sens et fin. Il n'était donc que de recomposer, à la lumière de la révélation, ces morceaux dispersés du vrai et de les ramener à l'unité [2]. Clément d'Alexandrie note que la connaissance des méthodes de l'histoire, de la géométrie, de l'astronomie, et surtout de la dialectique, est susceptible de rendre de grands services à l'interprétation des vérités de la foi et à la défense de ces vérités contre ceux qui les méconnaissent [3]. Saint Grégoire de Nazianze estimera que quiconque développe en lui soit la piété, soit la science, et l'une

1. « ...cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura » (*de Idolol.*, x; c'est une objection qu'on lui fait, mais cette objection, il l'accueille); cf. *de Cor.*, VIII (ŒHLER, I, 436) : « (Litteras) necessarias confitebor et commerciis rerum et nostris erga Deum studiis ».

2. C'est la théorie de Lactance, qui est en cela de la lignée des Justin, des Athénagore, des Clément d'Alexandrie et des Minucius Felix.

3. Détail des références dans WAGNER, *Zeitsch. f. wiss. Theol.*, XLV, (1902), p. 245 et s.

à l'exclusion de l'autre, ressemble à un borgne, mais que celui-là est vraiment complet qui dispose de ces deux puissances [1].

Ce sont là des déclarations qui ont leur prix. Il ne faudrait pas en exagérer la valeur, ni croire que cet apparent libéralisme ne soit pas fréquemment contredit, chez ceux même qui y condescendent, par des remarques inspirées d'un esprit assez différent. J'ai signalé déjà ces fluctuations et j'en ai marqué l'origine. Nous n'avons pas le droit d'imposer aux faits et aux textes une unité de tendances qui ne s'y reflète nullement, et qui ne serait qu'une vue ou un postulat de notre esprit. Il convient de les accepter tels que l'histoire nous les offre, avec leurs incohérences et leurs contradictions.

VIII

Au surplus, vers la fin du IVe siècle, une doctrine moyenne se dégagea de ces débats confus, et, grâce aux noms illustres de ceux qui la recommandèrent, elle acquit pour les âges ultérieurs, non pas force de loi, mais une force réelle d'influence et de suggestion.

Il y a, classé à tort parmi les sermons de saint Basile [2], un opuscule célèbre où l'évêque de Césarée explique à des jeunes gens, ses neveux, « la manière

1. *Eloge de Basile*, XII (P. G., XXXVI, 509 C).
2. P. G., XXXI, 563-590.

de tirer profit des auteurs profanes » : c'est le titre même de ce petit traité, souvent réimprimé depuis la Renaissance, et qui a toujours été cher aux amis des lettres antiques. A dire vrai, on ne voit pas que le sujet y soit développé avec l'ampleur et la précision que l'on souhaiterait. Basile apporte à sa discussion moins de méthode que de bonhomie aimable et d'abondant humanisme. Néanmoins des principes importants s'en dégagent. Basile estime que, même dans cette littérature profane alors si décriée, tout n'est point gâté au point de vue moral; que les poètes, les orateurs, les historiens ont su louer le bien et qu'ils fournissent une abondance de préceptes et d'exemples susceptibles d'apporter à l'âme du jeune homme un ennoblissement. Seulement il réclame un choix, afin que soient éliminées les parties suspectes. Sous réserve de cette épuration préalable, Basile est d'avis qu'il y a grand avantage pour les jeunes gens à lier commerce avec les lettres profanes; elles leur donneront comme une première formation qu'ils parachèveront plus tard par l'étude des livres saints; elles accoutumeront leurs yeux novices encore à mieux supporter l'éclat éblouissant des enseignements de l'Ecriture. Elles sont, en somme, pour le jeune chrétien du IVe siècle ce qu'a été jadis pour Moïse la science des Egyptiens, pour Daniel celle des Chaldéens. Elles valent en tant que préparation et acheminement à une plus haute tâche, qui est, en l'espèce, l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Le point de vue de saint Basile est donc assez spécial et n'échappe guère au reproche d'étroitesse. Mais

quand on se rappelle avec quelles susceptibilités ombrageuses il avait à compter, en un tel sujet, on se sent plus enclin à rendre hommage à la générosité de ses intentions.

Quelques années plus tard, vers 400, saint Jérôme eut à son tour l'occasion de préciser ses idées sur le même problème. Un de ses correspondants de Rome lui avait exprimé son étonnement de le voir entremêler ses ouvrages de citations empruntées aux auteurs profanes [1]. Jérôme lui répond, et sa justification ne va à rien de moins qu'à revendiquer le droit absolu d'utiliser les lettres gréco-latines dans l'intérêt et pour l'honneur de la foi. Il rappelle qu'une longue tradition, qui remonte par delà saint Paul jusqu'à Moïse même, légitime ce genre d'emprunts; que les nécessités de la polémique y obligent les défenseurs du christianisme, et que tel d'entre eux, pour avoir voulu s'y soustraire, a manqué son but. Il résume sa théorie personnelle en une comparaison : de même que dans le *Deutéronome* (XXI, 12) Dieu ordonne, avant d'épouser une captive, de lui raser la tête et les sourcils, de l'épiler et de lui couper les ongles, pour la rendre digne du lit de l'époux, pareillement le chrétien séduit par la beauté de la *sapientia saecularis* doit commencer par la nettoyer de tout ce qu'il y a de mort en elle, idolâtrie, volupté, erreurs, passions, et ainsi purifiée et préparée, elle deviendra digne de servir Dieu.

Si l'on s'inquiète de savoir comment se faisait dans l'esprit de saint Jérôme l'accord entre cette doctrine

1. Voy. plus haut, p. 24, note 5.

et les engagements assez formels dont le songe cicéronien nous a fourni le témoignage, c'est saint Jérôme lui-même qui lève cette perplexité, quand à une incrimination analogue de son ancien ami Rufin, devenu le plus perfide de ses adversaires, il riposte qu'après tout un songe n'est qu'un songe et n'engage à rien [1]. Quoi qu'il en soit, retenons le compromis dont il se constitue le défenseur.

Celui auquel saint Augustin aboutit dans son *De Doctrina christiana* [2], commencé en 397, achevé seulement en 427, est assez analogue.

Saint Augustin connaissait parfaitement la littérature latine profane. Il l'avait enseignée à Thagaste, sa ville natale, puis à Carthage, à Rome et à Milan. Il n'avait pu oublier — ses *Confessions* l'attestent — que c'est à un traité de Cicéron, l'*Hortensius*, noble et éloquente exhortation à l'étude de la philosophie, qu'il avait dû son premier émoi intellectuel, et que là s'était allumée sa passion de sagesse et de vérité [3]. D'autre part, plus il avait avancé dans la vie, et plus rigoureux, plus exclusif, s'était fait son christianisme : à tel point que dans ses *Rétractations*, écrites alors qu'il touchait à la soixantaine, il se fit une obligation de désavouer dans ses écrits antérieurs — entre autres imperfections — tout ce qui y sentait, soit dans la forme, soit même dans l'expression, un excès de complaisance à l'égard des *liberales disciplinae* [4].

1. *Apol. c. Rufinum*, I, xxx (P. L., xxiii, 441).
2. P. L., xxxiv, 15-121.
3. *Conf.*, III, iv.
4. Voy. les traits relevés par Harnack, *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, 1905, ii, p. 1106.

Cette double tendance, du lettré et du chrétien rigoriste, se trahit dans le *De Doctrina christiana*, mais la seconde est prépondérante, comme il faut s'y attendre en un opuscule qui n'est autre chose qu'un traité de rhétorique sacrée ou un manuel d'interprétation des Ecritures à l'usage des clercs. Selon saint Augustin, il y a, dans la science profane, des éléments si évidemment entachés de superstition que nul honnête homme ne peut songer à s'y initier : par exemple, l'astrologie. Il y en a d'autres, tels que l'histoire, l'histoire naturelle, l'astronomie, la dialectique, la rhétorique, etc..., qui, à condition qu'on se gare des dépravations et abus auxquels ils donnent lieu, sont dignes d'étude et rendront les plus grands services à l'exégèse et au commentaire oral des Ecritures. Augustin aboutit, comme Jérôme, à une allégorie où se résume sa pensée. Il faut qu'imitant le peuple juif, au sortir de l'Egypte, le christianisme emporte les vases d'or et d'argent de ses ennemis, et les emploie pour son usage [1].

C'est sous le couvert de telles autorités et de tels raisonnements que la culture antique a pu être sauvegardée. On éprouve quelque surprise à constater que ses défenseurs n'aient point imaginé pour elle de plus convaincante apologie que de la présenter comme une sorte de propédeutique à l'approfondissement de la Bible. Tel est pourtant le fait. Chaque époque a ses raisons spéciales d'aimer le passé, de se rattacher

1. *De Doctr. chr.*, II, XL (P. L., XXXIV, 63).

à lui et de lui souffler un peu de la vie. faute de quoi il ne serait plus que cendre et poussière. Il convient donc de louer le courage et le bon sens de ceux qui, résistant à la pression des zélotes de la pieuse ignorance. ont finalement maintenu le devoir ou du moins la permission d'apprendre l'art de penser et d'écrire là où cet art avait été si excellemment pratiqué.

IX

Viennent maintenant les invasions des barbares, les grands désastres du Ve siècle! Quand la civilisation latine aura fléchi de toutes parts. que les écoles publiques se seront fermées, que les cadres de la vie intellectuelle auront été emportés, l'Eglise d'Occident apparaîtra, dans la déroute des institutions régulières. comme l'unique force conservatrice de l'ancien monde en voie de périr. Se fera t-elle une obligation de conscience de sauvegarder les œuvres antiques ? Exercera-t-elle sur ce trésor déjà à demi dilapidé une sorte de tutelle officielle et de protection raisonnée? Il faudrait, pour le soutenir, ou solliciter les textes, ou opérer parmi eux un choix arbitraire. En réalité. ils révèlent, selon les lieux et selon les époques, des différences si marquées d'attitude à l'égard de la culture profane, que l'hypothèse d'un plan systématique de préservation doit être écartée.

Mais ce qui n'est point douteux. c'est que, au sein même de l'Eglise, des initiatives se soient manifestées

qui sauvèrent du désastre une bonne partie de ce qui pouvait alors en être sauvé. Une impulsion décisive, à ce point de vue, fut donnée par Cassiodore. Ancien consul, ancien *magister officiorum* à la cour du roi goth Théodoric, quand Cassiodore, renonçant au monde, eut fondé vers 540 son couvent de Vivarium, non loin de Squillace, sur la côte sud-est de l'Italie, il résolut d'y ménager une part à la vie intellectuelle, qui, dans son intention, devait fournir un aliment à la vie religieuse. Il expliquait à ses moines l'utilité des « arts libéraux », pour la *lectio divina*, et comment les lettres séculières, bien vaines, s'il fallait qu'elles trouvassent en soi leur propre fin, prenaient, au contraire, tout leur prix pour qui les considérait non comme un but, mais comme un moyen [1]. Elles ne devaient donc pas être désirées pour elles mêmes, mais en tant que voie d'accès à la vraie sagesse. C'est toujours, avec une tendance à plus de sécheresse, l'idée traditionnelle dont j'ai noté la formation progressive. Je devrais plutôt dire l'illusion traditionnelle : car le moyen de concevoir une étude qui, faite sur les ouvrages de l'esprit, négligerait le fond pour ne s'attacher qu'à la forme, rejetterait les idées et ne prétendrait retenir que les données positives ou le mécanisme de l'expression? Pour réaliser cette prudente mais un peu chimérique distinction, il aurait fallu que les clercs de Cassiodore eussent tué en eux toute imagination, toute curiosité, toute complaisance secrète à l'égard du génie de la civilisation romaine, dont

1. *Inst. div.*, I, *Præf.* (P. L., LXX, 1108); I, XXVII-XXVIII (P. L., LXX, 1140).

leur abbé mettait les chefs d'œuvre à leur disposition. Cassiodore avait constitué, en effet, au monastère de Vivarium, une bibliothèque assez considérable [1]. Certaines recherches récentes feraient penser que cette bibliothèque fut recueillie plus tard, au moins partiellement, au fameux monastère de Bobbio, fondé en 612 par saint Colomban [2]. Somme toute, Cassiodore a rendu à la culture antique, en dépit de ses restrictions précautionneuses, des services éminents, bien supérieurs à ceux dont certains malentendus font honneur à la *Règle* de son contemporain, saint Benoît [3].

Ce furent ensuite les moines irlandais et bretons qui recueillirent et maintinrent le flambeau. A quelle époque les Eglises d'Irlande et de Grande-Bretagne avaient-elles reçu les premiers germes de la culture classique? La question est controversée. Ce qui est sûr, c'est que dans ces régions détachées de la *Romania*, comme la Bretagne, ou qui n'en avaient jamais fait partie, comme l'Irlande, le paganisme gréco-romain ne représentant rien de concret et, par suite, rien de très redoutable, l'usage des lettres classiques fut accepté dans l'enseignement avec un peu plus de sérénité qu'ailleurs [4]. Dans les monastères essaimés à travers l'Occident par le moine Colomban ou par ses disciples, — Bobbio, dans la province de Pavie, Luxeuil, près de

1. *Inst. div.*, I, VIII.
2. Cf. Paul Lejay, dans le B.A.L.A.C., 1913, p. 265-269.
3. La *Regula* est dans Migne, P. L., LXVI, 215-932. La meilleure édition est celle de C. Butler, Fr. i. B. 1912. Trad. franç. de Dom Guéranger, 1868, in-8°.
4. Voir sur ce point le beau livre de M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, Picard, 1905.

Belfort, en 590; Saint Gall en 614, — plus d'un chef-d'œuvre antique trouva l'abri tutélaire qui le sauva de la disparition. Et quand les Anglo-Saxons eurent subi l'influence des Irlandais, d'autres asiles, Fulda en Prusse, Gorze près de Metz, etc., s'ouvrirent aussi aux reliques du passé.

C'est ainsi que, tandis que se déroulaient ces siècles de fer et de barbarie, s'opéra en Occident la transmission des lettres antiques, jusqu'à l'efflorescence carolingienne [1]. Durant les quarante-cinq années de son règne, Charlemagne, secondé par Alcuin, favorisa hautement la culture classique. La plupart des manuscrits que nous possédons datent du IX[e] ou du X[e] siècle, ou remontent à des archétypes transcrits à cette époque [2].

X

Je ne pousse pas plus loin cet exposé d'ensemble

1. Pour l'Orient, la question est plus obscure. D'après une certaine tradition, le clergé grec aurait fait brûler quantité d'ouvrages en vers, de caractère plus ou moins érotique, en particulier ceux de Ménandre, de Diphile, de Philémon, de Sapho, de Mimnerme, etc. Krumbacher (*Byzant. Literaturgesch.*[2], p. 505) est d'accord avec Bernhardy pour juger le fait peu vraisemblable et non démontré. Il constate qu'au IX[e] siècle, à Constantinople, la littérature grecque profane n'était guère plus riche qu'elle ne l'est présentement, sauf pour les œuvres des historiens tardifs et pour ceux des spécialistes. Il attribue la disparition d'une grande partie de cette littérature à la décadence intellectuelle qui marqua pour l'empire byzantin la période encadrée entre 650 et 850. Les incendies allumés lors de la prise de Constantinople par les Croisés en 1204 firent de nouveaux désastres. Puis la débâcle de l'Empire au XV[e] siècle amena en Occident des savants byzantins dont les manuscrits jouèrent un certain rôle (que l'on a d'ailleurs surfait) dans l'épanouissement de la Renaissance italienne : voy. Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, Paris, 1901, t. II, p. 21.

2. Cf. Louis Havet, *Manuel de critique verbale*. Paris, 1911, p. 3 et s.

sur les rapports de la culture antique avec le christianisme. Quelque précaution que l'on doive prendre avant de hasarder, en un domaine si vaste, des affirmations générales, je crois qu'un fait s'impose ici. Accueillie avec défiance et même avec quelque aversion par le christianisme, cette culture n'a été finalement sauvegardée que comme servante de la théologie, et auxiliaire de l'interprétation biblique.

Voilà à quel rôle un peu humilié elle aurait été réduite, s'il fallait ne tenir compte que des déclarations que les plus autorisés porte-paroles du christianisme ont articulées à son propos. « *Non discere debemus ista, sed didicisse.* » Ce mot de Sénèque[1] pourrait servir d'épigraphe aux divers opuscules chrétiens où le problème de l'utilisation du patrimoine gréco-romain fut envisagé théoriquement. Des exercices d'assouplissement pour l'intelligence, pratiqués juste le temps nécessaire pour que le bénéfice en soit acquis, voilà, dirait-on, l'office unique auquel aurait dû aboutir tout le labeur humain antérieur à la foi nouvelle.

Cela, c'est la thèse; c'est le principe officiel; c'est aussi, on le soupçonne, l'expédient de gens tiraillés entre les réclamations de leur bon sens et celles des iconoclastes de la pensée et de l'art antiques.

Mais, dans la réalité des faits, cet art, cette pensée ont pénétré dans le christianisme bien plus profondément et intimement qu'on ne s'en pourrait douter, si l'on prenait pour argent comptant les professions opportunistes d'un Basile, d'un Jérôme ou d'un Cassio

1. *Ep.* LXXXVIII, à propos des *liberalia studia*.

dore. J'aborde ici une question dont son ampleur même doit me détourner aussitôt. Il faut pourtant noter quelques traits qui en feront comprendre la portée.

Quand, dans la seconde moitié du IVe siècle, le grand évêque de Milan, saint Ambroise, le conseiller des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose, entreprit de fournir, de la morale chrétienne, une synthèse digne d'être opposée aux grandes synthèses païennes, est ce sur le seul Evangile qu'il essaya de la construire? Non pas, mais au *De officiis* de Cicéron il emprunta le cadre général et le titre même de son traité. Il prit également à la morale stoïcienne, dont Cicéron avait été l'éloquent interprète, une foule de notions, telles que la distinction entre la raison et les passions, la préoccupation du « souverain bien », la classification des vertus (sagesse, justice, courage, tempérance), la division des devoirs en devoirs parfaits et devoirs moyens, la valeur attribuée au jugement de la conscience, etc. Il est vrai qu'il pénètre ces notions d'un esprit assez différent, qu'il les justifie par des raisons auxquelles Cicéron n'avait pu songer, et qu'il leur donne finalement un sens, une portée, une efficacité nouvelles. Mais enfin, chez Ambroise, en même temps que la morale chrétienne affirme son originalité, elle s'assimile résolument tout ce que la morale païenne peut lui offrir d'excellent.

Le *processus* a été analogue dans tous les domaines : spéculation théologique, exégèse scripturaire, art chrétien, liturgie, genres littéraires, formes du style : partout s'est fait sentir l'influence des idées ou même des usages profanes. Ce phénomène d'infiltration ou de com-

pénétration est un de ceux sur lesquels, depuis quelques années, s'est exercée de préférence l'ingéniosité de la critique religieuse. Elle a pu s'égarer parfois en des rapprochements douteux. Les faits acquis démontrent que nulle part il n'y a eu hiatus, scission, rupture; mais partout rapport et continuité. En dépit des anathèmes plus d'une fois lancés contre lui, le génie de l'ancienne civilisation a survécu dans la civilisation née de l'idée chrétienne, et il a largement contribué à la former. Ainsi se sont unies, par la force des choses, les deux grandes puissances spirituelles qui se croyaient irréductibles l'une à l'autre. Le christianisme avait assez de vitalité pour ne subir, du fait de cet apport, aucune déformation essentielle. Et c'est grâce à cette fusion que même des hommes qui sont étrangers à la foi chrétienne veulent pourtant accepter les données fondamentales de la morale qu'elle propose, puisque aussi bien le legs du passé y est inclus. « Si nous sommes chrétiens, déclarait un jour M. Camille Jullian, s'il faut tenir à ce nom comme à une formule de salut, c'est qu'il représente, avec tout ce que les rêves galiléens ont mis dans la conscience humaine, toutes les leçons que les philosophes antiques y ont laissées : c'est que, loin de s'opposer au passé, le christianisme l'a complété et couronné [1]. »

XI

Les textes qui seront l'objet de notre étude se trou-

1. *Revue historique*, t. LX (1896), p. 342.

vent presque tous dans la *Patrologie latine*, de l'abbé Migne (Paris, 1844-1855, 221 vol. in-4°, des Origines à 1216). Un assez grand nombre parmi ces textes sont déjà reproduits dans le *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, en cours de publication. Quelques renseignements sur ces deux collections ne seront pas inutiles.

« Il est peu de physionomies plus originales dans le clergé français du XIXe siècle, a écrit dom Cabrol [1], que celle de ce jeune prêtre arrivant à Paris sans argent ni protecteurs, d'une instruction très médiocre, mais actif, entreprenant, très entendu en affaires, fécond en ressources, ne haïssant pas au besoin la réclame, mais la mettant au service des bonnes causes ; l'imagination toujours en travail d'œuvres gigantesques, possédant à un haut degré l'art de découvrir les talents ignorés, d'en tirer habilement parti et de les faire concourir à son but ; doué de cette patience qu'aucune résistance ne lasse, d'une force de volonté qui faisait tout plier devant elle, créant œuvres sur œuvres, et arrivant à mener à bonne fin, sans autres capitaux que sa confiance en lui-même et son énergie, une des entreprises les plus considérables de notre siècle. »

Les *Patrologies* grecque et latine ne furent qu'une des publications de Migne, parmi beaucoup d'autres ; mais c'est là qu'il donna la mesure de son talent d'organisateur [2].

1. *Histoire du Cardinal Pitra*, Paris, 1893, p. 108.
2. Pour plus de détails, cf. P. de Labriolle, dans B. A. L. A. C., t. III (1910), p. 203 et s.

Renouveler sur un plan plus vaste les grandes collections d'écrivains ecclésiastiques héritées des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles : y incorporer les découvertes récentes ; ouvrir à tous l'accès des monuments de la pensée catholique, tel était le but poursuivi.

On se demande ce qu'il fût advenu de cette tâche démesurée, si Migne ne s'était laissé guider que par ses seules lumières. Il eut le bon esprit de s'adresser à dom Guéranger qui lui désigna dom J.-B. Pitra, alors prieur à Paris. Pitra qui, fort jeune encore (il avait à cette époque une trentaine d'années), était déjà profondément versé dans la patristique, comprit qu'il ne pouvait être question de confectionner pour chaque auteur une édition nouvelle, après collation des manuscrits ; mais qu'il fallait choisir parmi les éditions déjà existantes celles qui étaient les plus dignes d'entrer dans la bibliothèque projetée. Ce fut aux travaux des Bénédictins qu'il suggéra à Migne de faire les plus larges emprunts.

« Les Bénédictins, remarque M. Paul Lejay [1], avaient une méthode moins rigoureuse qu'aujourd'hui ; ils se guidaient d'après leur sentiment, d'après leur connaissance des auteurs, d'après l'ancienneté des manuscrits. C'était la méthode de leur temps, et elle a donné de bons résultats. Il est évident qu'on ne peut fonder, sur des textes ainsi établis, de minutieuses comparaisons de détail. Mais le principal défaut n'est pas dans la nature du texte ; il est plutôt dans l'incertitude et l'insuffisance des renseignements sur le contenu des

1. R. H. L. R., I (1896), p. 98.

manuscrits. Le savant moderne demande moins un texte que des matériaux pour s'en faire un... Toutefois, ajoute M. Lejay, on ne peut reprocher à Migne de n'avoir pas tenté mieux que les Bénédictins. Il n'était pas philologue, et il ne faut pas oublier qu'en 1844 on aurait été bien en peine de trouver en France, et même à l'étranger, des hommes au courant d'une méthode qui devait porter ses fruits quelques années plus tard seulement : si Lachmann avait déjà publié la plupart de ses éditions, son *Lucrèce* est pourtant de 1850 ; Ritschl a commencé à publier son *Plaute* en 1848. Il ne faut pas demander à Migne plus qu'il ne pouvait et ne voulait donner. »

La *Patrologie latine* commença à paraître en 1844. L'imprimerie du Petit-Montrouge livra environ 20 volumes par an, débit énorme et supérieur à toute attente : dès 1855, les 217 volumes promis étaient à la disposition des souscripteurs. En 1862-1864, Migne publia encore quatre tomes d'*Indices*. Les 162 volumes de la *Patrologie grecque* furent imprimés de 1857 à 1866, au taux de 18 tomes annuels. On se rendra compte de l'immensité du travail, si l'on sait que la série latine représentait 297.567 pages, la série grecque 235.724 : soit au total 533.291 pages, qui furent toutes *clichées*, c'est-à-dire reproduites sur plaques d'étain permettant des tirages réitérés, sans corrections nouvelles.

Dès les premiers temps la critique s'exerça sur cette œuvre, et, s'en prenant d'abord, comme il est naturel, aux défauts les plus extérieurs, elle releva les nombreuses fautes typographiques qui déparent certains

volumes de la *Patrologie latine*. Puis les juges compétents signalèrent des confusions, des bévues, le choix fâcheux de certaines des éditions reproduites ; mais en même temps ils rendaient hommage à la prodigieuse dextérité de l'éditeur et constataient de quel immense service lui étaient désormais redevables les études ecclésiastiques.

En fait Migne n'avait plaint ni son temps, ni sa peine, ni son argent. Il s'était assuré les concours scientifiques les plus autorisés. Il eut aussi la très heureuse idée d'incorporer à sa compilation les dissertations des anciens commentateurs. N'était-ce pas, au point de vue scientifique, un véritable bienfait que de grouper ainsi les travaux épars des Ballerini, de Basnage, de Baronius, de Dodwell, de Constant, de Garnier, de Mabillon, de Muratori, de Ruinart, etc. ? Aujourd'hui encore, si la *Patrologie* reste indispensable, même pour les volumes qui ont leur réplique dans le *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, c'est à cause des notes et des études érudites qui y sont profitablement réunies.

Ce *Corpus*, c'est l'Académie impériale des Sciences de Vienne qui le fait paraître volume par volume depuis 1866. Le plan de la collection comporte : l'établissement du texte, après enquête aussi complète que possible sur la tradition manuscrite ; point de notes exégétiques (en principe), sauf pour indiquer les sources de l'auteur : des *Indices* détaillés. Elle doit comprendre tous les écrivains ecclésiastiques latins, jusqu'au VII[e] siècle inclusivement. Ces éditions sont en général de sérieuse valeur. Quelques parties sont

moins bien réussies[1]. Au point de vue bibliographique, on doit regretter la numérotation incommode et illogique des volumes de la collection.

Quelques auteurs chrétiens ont été édités aussi, partiellement ou en totalité, dans d'autres collections dont on trouvera plus bas la liste. Mais les deux qui viennent d'être indiquées sont fondamentales.

EXPLICATION DES SIGLES[2]

A.B. = *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, 1882 et s.

**A.C.L. = A. Harnack : *Geschichte der altchristlichen Literatur*. I. *Die Ueberlieferung und der Bestand*, Leipzig. 1893.

**A.K.L. = O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. B., t. I² (1913); t. II² (1914); t. III (1912).

A.L. = *Anthologia latina*, siue poesis latinæ supplementum ediderunt Fr. Buecheler et Alex. Riese, 2 parties en 4 fasc. Leipzig, 1894²-1906². — *Anthologia latinæ supplementa*. Vol. I (1895), éd. Ihm.

A.L.L. = *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik*, Leipzig, 1884 et s.

A.M. = *Anecdota Maredsolana*, Maredsous (Belgique).

A.S.C. = *Analecta sacra et classica*, éd. par dom Pitra, Paris, 1888.

B.A.L.A.C. = *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, éd. par P. de Labriolle, Paris, 1911 et s.

B.A.P. = *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letz-*

1. V. g. le Saint Cyprien de Hartel; certains morceaux de l'œuvre de saint Augustin édités par Knöll et Zycha (cf. T.L.Z., 1892, p. 130 et suiv.; 412 et suiv.; 1895, p. 364 et suiv.; 1898, p. 136 et suiv.; R.C., 1894, 2, 277; 1896, 2, 104; 1898, 1, 227).

2. Les collections et ouvrages les plus importants sont signalés par un astérisque. Le double astérisque indique les répertoires bibliographiques les mieux au courant.

ten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters. hsg. von C. P. CASPARI, Christiana, 1890.

** *Bibliotheca scriptorum classicorum et græcorum et latinorum,* hsg. von Rudolf Klussmann. Zweiter Band, *Scriptores latini.* Erster Theil, Leipzig, 1912; zweiter Theil, 1913. (Supplementband au *Jahresbericht über die Forschritte der Klass. Altertumswissenschaft*).

B.K. = *Bibliothek der Kirchenväter*, eine Auswahl patristicher Werke in deutscher Uebersetzung hsg. von O. BARDENHEWER, TH. SCHERMANN und K. WEYMAN, Kempten et München, 1912 et s.

B.L.E. = *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse.

B.ph.W. = *Berliner philologische Wochenschrift*, Leipzig, 1881 et s.

B.P.M. = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1891 et s.

* B.T. = *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig.

* C.B. = *Corpus* de Berlin : *die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hsg. von den Kirchenväter-Kommission der Kön. preussischen Ak. der Wiss.*, Leipzig, 1897 et s.

** Chron. = A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur, die Chronologie*, t. I (1897), t. II (1904).

C.I.L. = *Corpus inscriptionum latinarum.*

* C.P.T. = *Cambridge Patristic Texts.* Cambridge, 1899 et s., in-8.

* C.V. = *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Cæsareæ Vindobonensis, Vienne, 1866 et s.

C.V.S. = MAI, *Scriptorum veterum nova Collectio.* Rome, 1825-1838, 10 vol. in-4.

* D.C.B. = *A Dictionary of Christian Biography*, ed. by W. SMITH and H. WACE, London, t. I (1877), t. II (1880), t. III (1882), t. IV (1887).

DUCHESNE = *Histoire ancienne de l'Église*, par LOUIS DUCHESNE, Paris, 1906-1910, 3 vol.

* F.P. = *Florilegium patristicum*, digessit, uertit, adnotauit G. RAUSCHEN, Bonn, 1904 et s., in-8.

G.L. = *Grammatici latini*, éd. H. KEIL, Leipzig, 1857-1879.

* H.L. = *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme*, publiés sous la direction de H. HEMMER et PAUL LEJAY, Paris, 1904 et s., in-12.

HURTER = SS. *Patrum opuscula selecta*, ed. Hurter, Œnip., 1868-1885, 48 vol. in-16.

JORDAN = HERM. JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911.

J.T.S. = *Journal of Theological Studies*, Oxford.

K.A. = CARL-PAUL CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiana, 1883.

K.T. = *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen*, hsg. von H. LIETZMANN, Bonn, 1902 et s., in-12.

* MANITIUS = *Gesch. der lateinischen Literatur des Mittelalters*, von MAX MANITIUS, Münich, 1911 (dans le *Handbuch* d'I. v. Müller).

MANSI = *Sanctorum conciliorum amplissima collectio*, rééd. WELTER, Paris, 1901 et s.

* M.G.H. = *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi*, Berlin, 1877-1898, 13 vol. in-4.

* MONCEAUX = PAUL MONCEAUX. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Paris, 4 vol. 1901 et s.

N.P.B. = A. MAI, *Noua Patrum Bibliotheca*, 2 vol. Rome, 1852-1854.

** P³ = BARDENHEWER (O), *Patrologie*, 3ᵉ éd., Freiburg i. B., 1910.

P.C. = Collection *la Pensée chrétienne*. Paris, Bloud et Cie.

* P.G. = *Patrologie grecque*, de J.-P. MIGNE.

* P.L. = *Patrologie latine*, de J.-P. MIGNE.

P.L.M. = *Poetae latini minores* recensuit et emendauit ÆMILIUS BAEHRENS. Leipzig, 1879-1886 (Bibl. Teubner), 6 vol. — Le tome VI est intitulé *Fragmenta poetarum romanorum*. — La collection est continuée sous le même titre par FR. VOLLMER, 1910 et s.

** P.W. = PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft*, neue Bearb., Stuttgart, 1893 et s.

R.Bén. = *Revue Bénédictine*, Maredsous (Belgique), 1884 et s.

R.C. = *Revue Critique*, Paris, 1866 et s.

** R.E³. = *Realencyclopedie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ᵉ éd., Leipzig, 1896 et s.

R.E.A. = *Revue des Etudes Anciennes* (anc. *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*).

Rh.M. = *Rheinisches Museum*, Francfort, 1827 et s.

R.H.L.R. = *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1896 et s.

R.L.M. = Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863.

R.Q.H. = *Revue des Questions historiques*, Paris, 1866 et s.

R.S. = M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae*, 2ᵉ éd. Oxford, 1846-1848, 5 vol. in-8.

R.S.R. = *Recherches de Science religieuse*, Paris, 1909 et s.

S.B.B. = *Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*.

S.B.M. = *Sitzungsberichte der Kön. Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*. Philos.-phil.-histor. Klasse.

•S.B.W. = *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaftne*, Wien. Philos.-histor. Klasse.

** Schanz = Schanz (M.), *Geschichte der römischen Litteratur*, dans le *Handbuch* d'I. von Muller, t. III² (1905); t. IV² (1914).

• S.Q. = *Sammlung ausgewählter Kirchen - und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, hsg. von G. Krüger, Freiburg i. B., 1891-1896. Deuxième série, 1901 et s., in-8.

S.S. = *Spicilegium Solesmense*, ed. D. J.-B. Pitra, Paris, 1852-1856, 4 vol. in-4.

** Teuffel = *Geschichte der röm. Litteratur*, 6ᵉ éd. remaniée par Kroll et Skutsch, t. III (1913), Leipzig.

• Tillemont = L.-S. le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, 16 vol. in-4.

T.L.Z. = *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1876 et s.

T.Q. = *Theologische Quartalschrift*, Tübingue, 1819 et s.

•T.S. = *Texts and Studies*, contributions to biblical and patristic literature, ed. by J. Armitage Robinson, Cambridge, 1891 et s., in-8.

• T.U. = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, hsg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Leipzig, 1882-1897, 15 vol. in-8. Nouvelle série, 1897-1906, 15 vol. Troisième série, hsg. von A. Harnack and C. Schmidt, 1907 et s.

V.M. = *Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München*, 1899 et s. (trois séries).

Z.K.T. = *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbrück.

Z.N.W. = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1900 et s.

ABRÉVIATIONS POUR LES NOMS DE LIEUX

B. = Berlin.
Br. = Bruxelles.
C. = Cambridge.
L. = Leipzig.
Lo. = Londres.
O. = Oxford.
P. = Paris.

CHAPITRE I

LES PREMIÈRES VERSIONS LATINES DE LA BIBLE

BIBLIOGRAPHIE

Pour reconstituer les versions latines de la Bible antérieures à la Vulgate de saint Jérôme, on dispose des sources suivantes : 1° un important « matériel » de manuscrits épars dans les bibliothèques européennes ; 2° les citations des écrivains ecclésiastiques ; 3° d'assez rares citations dans les inscriptions ; 4° les parties de la Vulgate où saint Jérôme s'est contenté de reproduire des textes préexistants (voy. liv. III, chap. v). Le bénédictin Sabatier a groupé les mss connus de son temps dans un important ouvrage intitulé *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, etc... Paris², 1749-1751. Depuis Sabatier beaucoup de découvertes ont été faites dans les bibliothèques : voy. Schanz, III², 486; l'art. *latin Versions* dans le *Dict. of the Bible* ; l'art. *Bibelübersetzungen*, dans R.E³, t. III, 28; l'art. *Itala* dans l'Index du *Thesaurus linguae lat*. D'où l'idée d'un « nouveau Sabatier ». Cette idée, amorcée par Wölfflin, A.L.L., VIII (1893) p. 311, précisée par C. Weyman, *Hist. pol. Blätter* 144 (1909), p. 897-905, était en train d'être réalisée avant la guerre par Joseph Denk (*der neue Sabatier*, L. 1914) qui annonçait pour 1915 trois amples volumes de 1000 p. chacun, plus un volume de prolégomènes et d'*Indices* (400 Mks en souscription). Le plan de Denk a d'ailleurs soulevé des objections : Cf. Jülicher, T.L.Z. 1917, n° 2.

Sur la langue de ces versions, voy. H. Rönsch, *Itala und Vulgata*, Marburg et Leipzig, 2ᵉ édit., 1875 ; ID. *Collectanea philol.*, Bremen, 1891 ; Gœlzer, *Etude lexicog. et gramm. de la latinité de saint Jérôme*, thèse, Paris, 1884 ; G. Koffmane, *Gesch. des Kirchen-*

lateins. Breslau, I, 1879; II, 1881 (inachevé, et d'ailleurs médiocre); Burkitt, *the old Latin and the Itala*, dans T.S., iv, 3 (1896): cf. C. Weyman, dans B. ph. W., 1897, p. 11-16. Heer; *die Versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verh. zur altlat. Bibel*, Frib. i. B., 1908; L. Wohleb, *die latein. Uebers. der Didache*, Paderborn, 1913 (dans les *St. zur Gesch. u. Kultur des Alt.* hsg. von Drerup, Grimme et Kirsch, VII, 1): nombreuses indications éparses dans l'*Archiv. f. lat. Lexic.*, de Wölfflin (2 tables, l'une pour les tomes I-X [1898], l'autre pour les tomes XI-XV [1909]).

SOMMAIRE

I. Eclosion tardive de la littérature latine chrétienne. Le grec, idiome méditerranéen. — II. Les premières traductions latines de la Bible. Leur caractère littéraire et grammatical. Leur influence sur la langue latine.

I

La littérature latine chrétienne n'offre aucun monument de quelque importance avant la fin du second siècle. A ce moment la littérature grecque chrétienne avait déjà produit nombre d'œuvres marquantes, en particulier toute cette brillante floraison d'apologies destinées à plaider la cause du christianisme devant les pouvoirs publics et devant l'opinion elle même.

Un tel retard étonne d'abord. Des raisons fort simples l'expliquent. La Grèce avait si bien conquis le monde romain qu'il n'était guère de ville importante en Occident où la langue hellène ne fût couramment parlée. A l'époque impériale, l'Occident était relié à l'Orient par les innombrables échanges commerciaux. De la Grèce, du Pont Euxin, de la Syrie, de l'Egypte, les marchandises de toutes sortes, dirigées d'abord sur

Brindisi, Ostie ou Pouzzoles, étaient ensuite acheminées vers Rome, centre du trafic mondial, qui en réexpédiait une large part sur la Gaule, l'Espagne et l'Afrique. La paix romaine rendait aisées ces transactions : « Sed et mundus pacem habet per eos (*sc.* Romanos), — écrit saint Irénée vers 180 —, et nos sine timore in uiis ambulamus et nauigamus quocumque uoluerimus. » En même temps que leurs denrées, les commerçants levantins apportaient avec eux leurs idées, leurs croyances, leurs cultes — et leur langue. Cicéron avait dit autrefois, dans son discours *pro Archia* (x, 23) : « *Graeca leguntur in omnibus fere gentibus*; latina suis finibus, exiguis sane, continentur. » Bien plus encore que de son temps, le grec était devenu, durant les premiers siècles de l'Empire, un idiome « méditerranéen ».

A Rome même, des épigrammes populaires, des mots satiriques, des calembours *en grec* couraient sur le compte des empereurs, et Suétone nous en a conservé une assez riche collection [1]. Ces traits étaient évidemment compris d'un très large public. — On recueillerait aisément dans l'Afrique du Nord d'autres faits également significatifs. Il paraît exagéré de parler avec Mommsen d'une sorte d'élimination dont le latin y aurait été menacé, si Rome n'en avait imposé l'usage officiel [2]. Mais dans les villes de la côte, Hadrumète, Carthage, Œa, Leptis maior, etc., le grec était fort usité, les inscriptions en font foi [3]. Les lettrés aimaient

1. On les trouvera groupés dans A. Macé, *Essai sur Suétone*, Paris, 1900, p. 274 et s.
2. *Röm. Gesch.*, V, 643 : trad. franç., XI, 285.
3. Toutain, *Les Cités rom. de la Tunisie*, Paris, 1896, p. 200; Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1904, p. 701 ; et surtout Thieling, *der Hellenismus in Kleinafrica*, Leipzig et Berlin, 1911, p. 30 et s. (inscriptions) ; p. 43 et s. (*tabulae defixionis*), p. 48 et s. (*amulettes*). Sur 90 *tabulae defixionis* africaines

à s'en servir. L'ouvrage sur l'éternité de la matière, que le peintre Hermogène avait écrit à Carthage et que Tertullien devait réfuter, semble avoir été composé en grec[1]. Tertullien lui-même oscilla quelque temps entre les deux langues : il avait donné de son *de Virginibus velandis*, de son *de Spectaculis* et de son *de Baptismo* une première rédaction grecque. De même pour le *de Ecstasi*, qui n'eut pas de succédané latin[2]. Constatations pareilles, si nous passons en Gaule. L'usage du grec y était répandu de longue date, dans le Midi[3]. Déjà Varron avait noté le fait[4]. L'apport des éléments orientaux renouvelait constamment ce fond linguistique. « Les sillages des Phocéens, remarque E. Renan[5], n'étaient pas tout à fait effacés. Les populations d'Asie et de Syrie, très portées à l'émigration vers l'Occident, aimaient à remonter le Rhône et la Saône, ayant avec elles un bazar portatif de marchandises diverses, ou bien s'arrêtant sur la rive de ces grands fleuves aux endroits où s'offrait à elles l'espérance de vivre. »

Au surplus, la mode littéraire, à laquelle personne n'échappe complètement, s'en était mêlée. Néron, puis Claude[6], puis Hadrien[7], avaient eu le goût, la passion,

du 2e et 3e s. p. C., THIELING en compte (d'après le répertoire d'AUDOLLENT) 20 totalement grecques, 29 gréco-latines, 41 latines, avec des lettres grecques quelquefois.

1. ZAHN, *Gesch. d. neut. Kanons*, I, 1, 49.

2. Noter aussi le nombre des expressions grecques dans la *Passion de Perpétue et de Félicité*, § XII : Audiuimus uocem unitam dicentem : *Agios, agios, agios*. § X : in oromate ; § IV : machera ; § V-VI : catasta ; § VII : diastema ; § VIII : fiala ; § X : afa ; § XV : cataracterius, etc...

3. CH. LECRIVAIN, *Les Grecs dans le Sud de la Gaule*, *Bull. de la Soc. archéol. du Midi de la France*, 1907, p. 30-34.

4. « Quod et Graece loquantur et Latine et Gallice », cité par saint Jérôme, *Comm. in Ep. ad Gal.* II, préf.

5. *L'Eglise Chrétienne*, p. 468.

6. Suétone, *Claude*, XLII.

7. Cf. RENAN, *Origines du Chr.*, VI, 34 et s. Nous possédons des poésies

la manie de l'hellénisme, et l'avaient propagée. Né à Arles entre 70 et 80 de notre ère, le gaulois Favorinus faisait à Rome des conférences en grec, comme un peu plus tard Apulée en fera à Carthage [1], et ses nombreux ouvrages grecs lui valurent les plus grands honneurs. De Suétone, nous connaissons le titre d'une dizaine d'opuscules grecs sur divers sujets d'histoire, d'archéologie, de littérature. Nous voyons Elien qui était né tout près de Rome, à Préneste, et n'avait jamais quitté l'Italie, rédiger ses livres en grec; il passait même pour parler l'attique comme un Athénien autochtone [2]. Le philosophe stoïcien Cornutus, originaire de Leptis, en Afrique, qui, à Rome même, compta parmi ses élèves Perse et Lucain, composa en latin ses ouvrages de grammaire, mais se servit exclusivement du grec pour ses essais philosophiques. Et combien d'autres exemples pourrait-on citer! C'est seulement dans la seconde moitié du IIIe siècle que le recul du grec devient sensible en Occident. Ce recul s'accentuera au IVe siècle, et c'est alors que des hommes comme Rufin, saint Jérôme, assumeront l'utile mission de traduire à l'usage des Occidentaux les plus notables productions de la pensée grecque chrétienne.

Mais la propagande chrétienne, ayant trouvé ses points d'appui et conquis ses premières recrues surtout parmi les éléments juifs ou païens de langue grecque, avait tout naturellement usé du grec comme véhicule. Au cœur même de l'Empire, à Rome, le grec fut

grecques d'Hadrien : *Anth. Pal.*, vi, 332 : vii, 674 ; ix, 17 ; ix, 137 ; ix, 387 ; Kaibel, *Epigr. gr.* n° 811 ; 888*; 1089.

1. *Florides*, IV, xviii. Quelques indications sur l'usage du grec en Afrique dans les cercles cultivés, *Apologie*, X ; LXXXVII ; XCVIII.

2. Philostrate, *Vita Sophist.*, II, xxxi, 1 (p. 123, 3 Kayser). — On peut comparer le témoignage d'Aurelius Victor, *Epit.* x, sur Septime-Sévère, (né à Leptis).

longtemps familier aux groupes chrétiens [1]. C'est en cette langue que l'auteur de l'*Epître aux Romains* les avait exhortés. Rossi veut que le service divin y ait été célébré en grec jusqu'à la fin du IIIe siècle. Les principaux opuscules chrétiens écrits à Rome au second siècle, tels que la lettre expédiée par saint Clément à l'Eglise de Corinthe au nom de la communauté romaine, le *Pasteur* d'Hermas, le *Dialogue* de Caius avec le montaniste Proclus, furent rédigés en grec. Saint Justin, né en Orient, mais qui fit plusieurs séjours à Rome, qui y fonda une école, et devait plus tard y subir le martyre, ne paraît avoir éprouvé aucune tentation d'employer pour ses *Apologies* un autre idiome que le grec. Lorsque, vers 177, « les serviteurs du Christ résidant à Vienne et à Lyon » adressèrent « à leurs frères d'Asie et de Phrygie ayant la même foi et la même espérance de rédemption » — ce sont les termes dont ils usent au début de leur fameuse lettre — la relation détaillée du martyre et des héroïques souffrances de Sanctus, Blandine et de leurs compagnons, le rédacteur (peut-être saint Irénée, qui allait être élu évêque en remplacement de saint Pothin, mort des coups reçus lors de son arrestation) se servit de la langue grecque pour rédiger son message de victoire et de paix [2]. Peu d'années plus tard, Irénée, qui, quoique originaire d'Asie, avait fait sa carrière ecclésiastique dans le clergé de Lyon, publiait en grec son grand traité contre les hérésies et ses autres ouvrages. Au début du IIIe siècle, saint Hippolyte, prêtre romain, composa dans la même langue ses

1. Principaux faits groupés par Caspari, *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols*, Christiana, 1875, p. 267-466.

2. Un des martyrs, Sanctus, est présenté, toutefois, comme répondant en latin au gouverneur (Eusèbe, *H. E.*, V, 1, 20; noter aussi *ibid.*, V, 1, 44).

médiocres ouvrages. Il n'est pas jusqu'aux inscriptions gravées sur les tombes des papes Fabianus († 250), Lucius († 254), Eutychianus († 283), qui n'aient été libellées en grec [1].

Ces faits sont significatifs : ils font comprendre pourquoi la littérature chrétienne en langue latine n'est née que plus d'un siècle et demi après la prédication du Christ.

II

Comme la littérature latine profane, cette littérature latine chrétienne a débuté par des traductions.

« C'est un événement qui sollicite à bon droit la curiosité de l'érudit et la réflexion du philosophe, a remarqué Gaston Paris [2], que la façon dont la Bible hébraïque, par le véhicule de la langue latine, a pénétré dans le monde occidental. Ce n'est point par les Juifs qu'elle y fut introduite : l'acte vraiment mémorable de la traduction des livres hébreux en grec, à Alexandrie, qui avait été une des conséquences les plus remarquables de l'hellénisation de l'Orient, ne se renouvela pas pour le latin. Les Juifs si nombreux à Rome dès le temps d'Auguste étaient des Juifs hellénisés : s'ils lisaient la loi et les prophètes, c'était en grec, et les convertis qu'ils faisaient appartenaient à ce monde grec ou semi-grec qui était peut être à Rome presque aussi abondant que le peuple purement latin. Ce fut dans ce monde que le christianisme, sortant

1. De Rossi, *Rom. Sot.* II (1867), p. 236.
2. *Mélanges linguist.*, I, 60.

des synagogues hellénistes, fit aussi ses premières conquêtes... Bientôt cependant il recruta, à Rome et dans les provinces, des prosélytes qui n'entendaient pas ou qui entendaient mal le grec. On traduisit pour leur usage d'abord sans doute le Nouveau Testament, puis, la doctrine s'étant établie que l'Ancien en était l'introduction et le symbole, les livres mêmes des Juifs. »

Le grec avait beau être la langue cosmopolite et internationale par excellence, il y avait, selon la juste remarque de Gaston Paris, dans les églises chrétiennes d'Occident certains éléments, qui, variables en importance selon les temps et les lieux, n'avaient du grec qu'une connaissance faible ou nulle. Comment eût-on admis que, pour une part plus ou moins considérable des fidèles, la lettre de la Bible, qui jouait un rôle si important dans la vie chrétienne, qui était lue privément et en public [1], demeurât lettre morte? La même nécessité qui devait déterminer à des époques diverses l'apparition de traductions syriaques, coptes, arméniennes, arabes, etc., de la Bible, imposa de bonne heure la rédaction des versions en latin [2]. Les origines de la Bible latine sont d'ailleurs fort obscures.

1. L. Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 106; Harnack, *Ueber den privaten Gebrauch der hl Schriften in der alten Kirche* (*Beitr. z. Einl. in d. Neue Test.*, VIII [1912]).

2. Divers opuscules étrangers à l'Ancien et au Nouveau Testament, mais spécialement chers à la piété des fidèles, furent, de bonne heure aussi, transposés en latin : par ex. la *Didachè* (éd. J. Schlecht, Fr. i. B., 1900 et 1901), la première *Lettre* de Clément de Rome *aux Corinthiens* (dom Morin, dans A.M. II [1894]), le *Pasteur d'Hermas* (*versio uulgata*, Hilgenfeld, L. 1873; la version dite *Palatina* est de la fin du IV[e] s. [éd. Gebhardt et Harnack, *Patr. apostol. op.*, fasc. 3, L. 1877]), l'*Epître de Barnabé* (Heer, Fr. i. B., 1908), divers apocryphes, comme les *Acta Pauli* (T. U. xxii, 2 [1902]), etc... Une étude d'ensemble sur la littérature de traduction dans l'antiquité chrétienne serait la bienvenue. Voy. la liste dressée par Harnack, A. C. L., 883-884.

Saint Augustin lui-même n'était guère au fait de l'époque exacte de leur apparition. « On peut dénombrer, écrit-il dans le *de Doctrina Christiana* (II, xi), ceux qui ont traduit les Écritures de l'hébreu en grec : cela est, pour les traducteurs latins, tout à fait impossible. En effet, aux premiers temps de la foi, le premier venu, s'il lui tombait entre les mains un manuscrit et qu'il se crût quelque connaissance des deux langues, se permettait de le traduire. » (« Qui scripturas ex Hebraea lingua in Graecam uerterunt numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique *primis fidei temporibus* in manus uenit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpretari. ») Ce *primis fidei temporibus* est une indication chronologique un peu vague. Beaucoup de critiques hésitent encore à admettre qu'à la fin du II[e] siècle Tertullien ait eu déjà à sa disposition une ou plusieurs versions latines partielles ou complètes de la Bible, ou même le nient expressément. En réalité il y a chez Tertullien des textes suffisamment explicites pour qu'on soit en droit de soutenir une opinion contraire [1]. Ces textes démontrent 1° que Tertullien traduisait lui-même habituellement ses citations d'après l'original grec ; 2° qu'il avait sous les yeux des versions latines ; non qu'elles lui fussent indispensables, mais pour la satisfaction de sa curiosité toujours en éveil.

Les premières traductions durent être faites au cours du second siècle ; dans quelles conditions, dans quelle contrée, par quelles mains? Autant de questions actuellement insolubles [2]. L'hypothèse d'une origine africaine

1. Je les ai cités et discutés, B.A.L.A.C., IV (1914), p. 210-213.
2. Il ne deviendra possible d'établir le classement et la généalogie de

est celle qui se recommanderait le plus. Quoi qu'il en soit, ces versions latines devaient se multiplier dans tout l'Occident, jusqu'à la grande revision de saint Jérôme, qui les a d'ailleurs partiellement conservées dans sa propre traduction des livres saints. Plus anciennes que le plus ancien manuscrit grec de la Bible qui nous ait été conservé, elles offrent pour les théologiens un grand intérêt[1]. Au point de vue littéraire, l'importance en est également considérable. Elles ont largement contribué à façonner l'imagination des écrivains chrétiens, leur langue et leur style. Elles ont été à l'origine d'un puissant travail de création et d'adaptation verbale qui a eu sa répercussion sur toute la littérature chrétienne. On peut même en suivre l'influence beaucoup plus loin. « Les versions préhiéronymiennes, remarque encore G. Paris, ont laissé des traces jusque dans des siècles très postérieurs : le moyen-âge tout entier a cité avec complaisance des prophéties soi-disant messianiques qui ne se trouvent ni dans le texte hébreux ni dans la Vulgate, et qui ne doivent leur existence qu'à des contresens des Septante propagés par leurs anciens traducteurs latins : et de nos jours encore, on représente l'Enfant Jésus entre un bœuf et un âne à cause d'un passage d'Habacuc (III, 2) qui, traduit par les Septante « au milieu de deux animaux », signifie en réalité tout autre chose. »

Et que de mots, que d'expressions bibliques, conservées par saint Jérôme dans sa traduction, notre

ces versions qu'après une série de travaux d'approche dont HEER (*Röm. Quartalsch.* XXIII [1909], p. 218) a tracé assez heureusement les grandes lignes.

1. « Même la version la plus littérale, remarque BURKITT, est aussi en un certain sens un commentaire. Beaucoup de nos conceptions théologiques courantes nous sont venues à travers ce canal latin (*through this latin Channel*). » *The old latin and the Itala*, p. 4.

langue a acceptées, soit par les imitations de nos écrivains, soit par l'intermédiaire des traductions du moyen-âge [1] ! La Bible latine a été « un des éléments de l'alliage dont est fait le solide métal de la langue française [2] » et l'un des principaux facteurs de notre civilisation occidentale.

Le caractère philologique de ces versions latines était en étroite correspondance avec les principes que la foi même des rédacteurs ne pouvait manquer de leur imposer. Le respect de l'Église primitive pour le grec des Septante égalait celui que lui inspirait le grec des Évangiles. La valeur juridique des textes scripturaires, en toute controverse morale ou dogmatique, exigeait que ce grec de l'Ancien et du Nouveau Testament fût transposé avec le plus d'exactitude et de littéralité possible [3]. — D'autre part, il ne pouvait être question de s'attarder aux scrupules des délicats, aux règles exclusives et dédaigneuses des puristes, dans le choix des mots et des expressions. La raison déterminante de ces entreprises était de rendre les textes sacrés accessibles à ceux qui ne les comprenaient pas, sous leur forme grecque : il eût été peu raisonnable de les effaroucher par un latin trop aristocratique (en admettant que les traducteurs l'eussent eu à leur service), où quantité de nuances leur auraient échappé.

C'était là une façon toute nouvelle de concevoir la traduction. Prenons, comme point de comparaison,

1. Premiers *Psautiers* français vers 1100 ; Bible de l'Université de Paris, entre 1225 et 1250.

2. Trénel, *L'Ancien Testament et la langue française du moyen-âge*, Paris, 1904, p. 58.

3. Dans l'*Adv. Marc.*, II, ix, Tertullien signale l'erreur de certains traducteurs qui, simplement par la substitution maladroite du mot *spiritus* au mot *afflatus*, dans *Genèse*, ii, 7, donnaient prétexte aux hérétiques pour attribuer à « l'Esprit » de Dieu les péchés de l'homme.

l'exemple de Cicéron. Cicéron aimait cet exercice. Dès sa prime jeunesse, il traduisit les *Phénomènes* d'Aratos en hexamètres latins; vinrent ensuite l'*Économique* de Xénophon, le *Protagoras* et le *Timée* de Platon, sans compter les nombreux passages d'auteurs grecs (Homère, les Tragiques, etc.) qu'il transposait çà et là pour enrichir ses propres développements. Dans ses traités de philosophie et de rhétorique, il eut à lutter avec les formules techniques qu'avaient employées ses modèles. Quand on étudie sa méthode, on constate que, s'il essaie parfois de rendre le grec mot pour mot (*infinitio* = ἀπειρία; *anticipatio* = πρόληψις; *mulierositas* = φιλογύνεια, etc...), le plus souvent il redouble l'expression latine (*intellegentia et ratio* = νόησις; *genitorem et effectorem* = δημιουργόν: *fluens et tractus* = εἰρομένη [λέξις], etc.), ou bien il a recours à quelque ample périphrase d'une irréprochable concinnité (*qui animo cernuntur et ratione intelliguntur animantes* = τὰ νοητὰ ζῶα; *quod est ad cultum deorum aptissimum* = τὸ Θεοσεβέστατον: *genus quod in laudandis aut vituperandis hominibus ponitur* = ἐπιδεικτικόν γένος, etc.)[1]. De telles redondances étaient conformes à son tour coutumier du style, et peut-être y voyait-il un moyen de démontrer sa thèse favorite, et un peu paradoxale, sur la richesse de la *uerborum copia* latine.

Ces préoccupations littéraires sont demeurées étrangères aux rédacteurs des versions latines de la Bible. Ils ont voulu, tout en restant intelligibles, faire un

1. Nombreux exemples de ces différents procédés dans CAUSERET, *Étude sur la langue de la rhét. et de la crit. litt. dans Cicéron*, thèse, Paris, 1886, p. 13 et s.; V. CLAVEL, *de M. Tullio Cic. Græcorum interprete*, thèse, Paris, 1868, p. 292; ATZERT, *de Cic. interprete Græcorum*, Diss. Göttingen, 1908, p. 6 et s.; 19 et s.; LEO, dans *Hermes*, 1914, p. 192.

décalque aussi exact que possible du grec inspiré : voilà l'idéal dont ils se sont approchés de plus ou moins près[1]. Il est résulté de là des conséquences d'une grande portée au point de vue de l'histoire de la langue latine. Déjà très hospitalière aux hellénismes chez les auteurs profanes de l'Empire[2], cette langue s'incorpora de la sorte quantité de mots nouveaux formés sur le grec[3], et la syntaxe elle-même subit l'action de la Bible grecque[4]. Certains termes ou idiotismes hébraïques (en nombre beaucoup plus restreint qu'on ne l'a dit parfois) filtrèrent jusqu'au latin à travers les Septante et les Évangiles[5]. Des

1. Saint Augustin signale des différences sur ce point entre les versions latines qu'il connaît (*De Doctr. christ.*, II, xv). Saint Jérôme remarque qu'une traduction très littérale est seule de mise, quand il s'agit de l'Écriture, « *ubi et uerborum ordo mysterium est* » (Ep. LVII, 5). Scrupule analogue au sein du Judaïsme : les versions d'Aquila et de Symmaque avaient enchéri sur les Septante au point de vue de la littéralité. Voy. aussi Gaston Paris, *Mél. ling.*, I, 75.

2. Cf. Gœlzer, *op. cit.*, p. 221 et s. ; *id.*, dans *Revue intern. de l'Enseignement*, 1908, p. 105.

3. Acedia, agonia, aporiari, apostata, apostolus, baptisma, blasphemia, catholicus, diabolus, diaconus, ecstasis, eremus, episcopus, eleemosyna, homilia, laicus, martyr, monachus, parabolari, scisma, etc.

4. Par ex. pour le génitif absolu « et cogitantium omnium (διαλογιζομένων πάντων, Luc. III, 15) » ; « omnium autem mirantium (πάντων δὲ θαυμαζόντων, Luc. IX, 43) ». [Il est d'ailleurs vraisemblable que ce tour était déjà de la langue populaire, car on le rencontre dans le *de Bello Hisp.*, XIV, 1, et XXIII, 6] ; le génitif de comparaison : « maior eius est (μείζων αὐτοῦ ἐστίν) » [quelques ex. dans la latinité profane ; fréquent depuis Apulée]; *adiuuare* construit avec le datif ; de même *adorare, decet* ; *benedicere, nocere* avec l'accusatif ; des formules telles que « cum esset in loco quodam orantem » (... ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, Luc, XI, 1), etc. — On notera aussi que le décalque du grec amena les traducteurs à multiplier les formes participiales. L'abondance des participes est un des traits caractéristiques du latin « d'Église ». Le latin étant fort pauvre en formes de cette sorte, les écrivains ecclésiastiques furent amenés à étendre plus ou moins abusivement le sens des formes existantes, par exemple en donnant au participe présent la valeur d'un aoriste. La prose classique offrait déjà quelques rares exemples de cette extension.

5. Cherubim, Rabbi, Hosanna, alleluia, gehenna, Pascha, Sabaoth, etc... L'influence jadis attribuée à l'hébreu sur le grec biblique diminue d'importance à mesure que se précise la connaissance du grec populaire.

vulgarismes, que les dévots de l'*elegantia* eussent proscrits, s'y glissèrent également [1]. Quantité de vieux mots authentiquement latins furent appelés à rendre des acceptions nouvelles [2], — notions mo rales jusqu'alors inexprimées, actes liturgiques, etc. D'autres furent forgés, d'une façon généralement assez conforme aux lois de la dérivation latine. Cicéron lui-

Et même, plus d'un tour d'origine prétendûment hébraïque se rattache à la stylistique latine. La formule *uanitas uanitatum*, si ordinairement considérée comme un hébraïsme, n'est étrangère ni au grec classique ni même au latin : Sophocle, *Œd. Col.* 1238, κακὰ κακῶν, *Œd. R.* 465, ἄρρητ' ἀρρήτων; *Anth. Pal.*, VII, 45, Ἑλλάδος Ἑλλάς Ἀθῆναι ; cf. Varron, *L. l.*, VII, 27, diuum deus ; Plaute, *Trin.* 309 : uictor uictorum ; *Capt.* 825 : rex regum (de même, Horace, *Ep.* I, 1, 107) ; Pétrone, *Trimalch.*, nummos nummorum. Le procédé remonterait d'après Pfister (B. ph. W., 1914, 1449) à Gorgias et Prodicos. — Le génitif de qualité (iudex iniquitatis, filius caritatis, abominatio desolationis) non accompagné d'un adjectif apparait dans la prose profane depuis Apulée. — Pour le génitif d'apposition (type *aeuitas temporis*, *cupiditates libidinum* [nombreux exemples dans Sittl, *Die lok. Verschied., d. lat. sprache*, Erl. 1882, p. 92 et s.]), comp. des expressions grecques classiques comme πῆμα κακοῖο, εὐνῆς λέχος. Dans son ouvrage sur la *Mathesis*, Firmicus Maternus (non encore chrétien) écrit : *temporis aetas*, *erroris confusio*, *artis disciplina*, *malitiae improbitas*. Cf. Kroll, Rh. M. t. LII (1897), 584 et Wölfflin, A. L. L., X (1898), 538. — Contre la thèse que l'ablatif de comparaison accompagné de *a* (*maior* ab *illo*) soit d'origine sémitique, le *Thesaurus ling. lat.* s'inscrit en faux (I, 39). Il cite des exemples de Pline l'Ancien, A. N., XVIII, 126 : « alius usus praestantior *ab* iis non est » ; XXXV, 198 : « saxum utilius *a* sulphure ». Sittl (*Die lokalen Verschiedenh.*) et Wölfflin (A. L. L., VII [1892], p. 471) y voyaient une imitation de la préposition hébraïque *mîn*. — *Benedixisti benedictionem* a aussi des analogues dans le latin archaïque : *cenam cenare*, Plaute (*Rud.* 507) ; *messem metere* (*Epid.* 701) ; *noxam nocere*, Tite-Live (citant une ancienne formule [IX, x, 9]). — Pour le tour *morte moriemini*, on peut comparer *luce lucebit*, Plaute (*Curc.*, I, III, 26) ; *curriculo currere* (*Most.* 349) ; Cicéron, *occidione occidere* (*Phil.*, XIV, XXXVI) ; *morte mori*, Salluste (*Hist.*, III, XXV) : déjà Homère, *Odyss.*, XI, 410 : ὥς θάνον οἰκτίστῳ θανάτῳ.

1. Des critiques comme Rönsch ont grossi démesurément l'importance de cet élément. Cf. Corssen dans le *Jahresb.* de Bursian, t. CI (1899), p. 82. Pourtant les déclarations réitérées des écrivains ecclésiastiques ne permettent pas non plus de le réduire à l'excès.

2. Deuotio, aedificatio, transgressio, praeuaricatio, remissio, uocatio, conuersio, praedicatio, paenitentia, uirtutes (miracles), tentator (le démon) ; tingere (baptiser), absoluere (absoudre), etc. Le développement de la sémantique de certains de ces mots a prêté à d'intéressantes études. Il y a beaucoup encore à faire en ce sens.

même n'avait il pas revendiqué le droit d'imposer à de nouvelles idées des noms nouveaux, *imponenda noua nouis rebus nomina*[1]? Comment les traducteurs se fussent-ils refusé les formations et les adaptations dont ils sentaient la nécessité? Le lexique romain, dont Lucrèce avait déploré la pauvreté (« *propter egestatem linguae...* »), que Sénèque lui-même trouvait indigent[2], s'enrichit d'apports surabondants, dont la variété composite déconcerta complètement les lettrés formés à l'éclectisme sage des disciplines traditionnelles.

1. *De Finibus*, III, 1. Saint Jérôme saura plus tard se prévaloir de ce passage et d'autres analogues pour justifier ses propres créations verbales, fort discrètes d'ailleurs. *Comm. in Gal.*, I, 12 (P. L., XXVI, 323) : « Si itaque hi qui disertos saeculi legere consueuerunt, coeperint nobis de nouitate et uilitate sermonis illudere, mittamus eos ad Ciceronis libros qui de quaestionibus philosophiae praenotantur, et uideant quanta ibi necessitate compulsus sit, tanta uerborum portenta proferre quae nunquam latini hominis auris audiuit, etc... » « Et pourtant, ajoute Jérôme, quoique traduisant, non pas du grec, mais de l'hébreu, j'ai hasardé dans mes amples transpositions moins de nouveautés que Cicéron n'en a mises dans des opuscules de dimensions bien plus réduites. »

2. *Ep. LVIII* : « ... quanta uerborum nobis paupertas, immo egestas sit. »

CHAPITRE II

Les premiers écrivains chrétiens de langue latine. Tertullien.

Bibliographie

I. — Tertullien : La question des manuscrits de Tertullien réclame un examen attentif. Ces manuscrits se divisent en deux familles :

A) *L'Agobardinus*, ainsi appelé du nom de son possesseur, Agobard, évêque de Lyon, mort en 840, qui le fit rédiger et le légua à l'église Saint-Etienne, à Lyon. Ce manuscrit se trouve à la Bibliothèque Nationale, à Paris (= *Parisinus* n° 1622, saec. IX). Actuellement il ne contient plus que 13 traités, à savoir : l'*Ad Nationes*, le *de Præscriptione*, le *Scorpiace*, le *de Testimonio Animae*, le *de Corona*, le *de Spectaculis*, le *de Idololatria*, le *de Censu animae* (= *de Anima*), le *de Oratione*, le *de Cultu feminarum*, l'*Ad Uxorem*, le *de Exhort. Castitatis*, et la moitié du *de Carne Christi* (jusqu'au § x, aux mots *sed animae nostrae*). Dans sa teneur originelle, il en contenait plusieurs autres, comme le prouve un *Index* très précieux qu'on lit à la page 2v. Cet *Index* énumère vingt et un ouvrages, comme étant de Tertullien. La deuxième partie du manuscrit ayant été arrachée, il en est huit qui ont disparu : mutilation d'autant plus regrettable que sur ces huit traités, cinq ne se trouvent reproduits dans aucun autre manuscrit et sont totalement perdus : à savoir le *de Spe Fidelium*, le *de Paradiso*, le *de Carne et Anima*, le *de Animae Submissione*, le *de Superstitione saeculi*.

B) La deuxième famille se divise en deux groupes de manuscrits, l'un plus ancien, l'autre plus récent.

a) *Le plus ancien* groupe est représenté par le *Montepessulanus*

(biblioth. municipale de Montpellier), XIe siècle, qui renferme sept traités, et le *Paterniacensis* (ms. de *Payerne*), aujourd'hui à Schlettstadt, très voisin du *Montepessulanus* et qui procède du même archétype. Le *Paterniacensis* contient neuf traités.

Deux autres manuscrits, l'*Hirsaugiensis* (du monastère d'Hirschau, dans le Würtemberg) et le *Gorziensis* (du monastère de Gorze, près de Metz), se rattachent au même groupe. Ils sont l'un et l'autre perdus, et nous ne les connaissons que par les éditions de Beatus Rhenanus (Bâle, 1521 ; 1528 ; 1539).

b) Le groupe le plus récent est constitué par des manuscrits du XVe siècle, italiens pour la plupart ; Kroymann les ramène à deux archétypes qui se trouvent à Florence. Plusieurs traités, tels que l'*ad Martyras*, le *de Pallio*, le *de Fuga*, ne se rencontrent que dans les manuscrits de ce groupe. Des deux archétypes, l'un se rattache au *Montepessulanus*, soit directement, soit plutôt par un intermédiaire ; l'autre à l'*Hirsaugiensis*, par un intermédiaire, également perdu.

Enfin Kroymann croit que l'archétype d'où découlent le *Montepessulanus*, le *Paterniacensis* et l'*Hirsaugiensis* devait se trouver à l'abbaye de Cluny. C'est un ancien catalogue (XIIe s.) de la bibliothèque de Cluny qui l'a orienté vers cette hypothèse. Il suppose qu'un *Corpus* des œuvres de Tertullien avait dû être constitué, indépendamment de celui que nous trouvons dans l'*Agobardinus*. Et c'est de ce *Corpus* en deux volumes, conservé à Cluny, que procéderaient nos manuscrits.

Tel est l'état du texte dans les manuscrits de la deuxième famille, qu'il n'y a pas lieu d'espérer une édition tout à fait sûre des traités qui ne nous sont pas parvenus dans l'*Agobardinus*. C'est là le point essentiel à retenir. — On notera aussi que trois traités, le *de Baptismo*, le *de Jeiuniis* et le *de Pudicitia* ne nous sont connus que par l'édition de Gagny (= Gangneius) et Mesnart, Paris, 1545. Ils ne subsistent dans aucun manuscrit.

L'*Apologeticum* a eu, en raison de sa grande importance historique, une tradition manuscrite spéciale. Il figure seul dans dix-neuf mss. Montfaucon en cite encore trois autres dans sa *Bibliothèque des Bibliothèques*. Par éliminations successives, les critiques sont arrivés à établir que le seul qui doive vraiment compter, c'est le *Parisinus lat.* 1623, du Xe s. (= P).

Son rival est un certain *Fuldensis* (= F). Ce manuscrit, autrefois conservé à la bibliothèque de Fulda, est perdu. Les premiers éditeurs de Tertullien l'ont ignoré. Un érudit belge, François de

Maulde, chanoine de Bruges (« Modius », telle est la forme latinisée de son nom), en avait noté les variantes en 1585 sur son exemplaire de l'édition parue depuis peu, en 1580, par les soins de De la Barre. Ces variantes, fort nombreuses (plus de neuf cents), furent communiquées à Fr. Dujon (Junius), qui les publia en appendice dans son édition de 1597. C'est par Junius que nous les connaissons. Une copie de la collation de Modius jusqu'au chapitre xv, 8, a été découverte par Hoppe à la bibliothèque de la ville de Brême. En quelques endroits, elle est plus soignée que la transcription de Junius. M. Waltzing l'a publiée en 1912 dans le *Musée belge*.

L'attention de la critique ne s'est portée d'une façon décisive sur le *Fuldensis* que depuis qu'elle y a été appelée par C. Callewaert dans un article de la *Revue d'Hist. et de Litt. religieuses*, t. VII (1902), p. 322-353. Limitant son examen aux sept premiers chapitres de l'*Apologeticum*, Callewaert aboutissait à cette conclusion que le *Fuldensis* provient d'une source indépendante des autres manuscrits de ce traité, et représente à lui seul une tradition disparue dont on peut suivre la trace jusqu'au IIIe siècle, dans la traduction grecque de l'*Apologeticum*. Il mettait en relief l'excellence de plusieurs des variantes fournies par le *Fuldensis*. Il a, depuis lors, apporté quelques preuves nouvelles à l'appui, dans les *Mélanges Ch. Moeller*, en 1914.

De vifs débats se sont élevés en ces toutes dernières années sur la valeur de P. et de F. Je les ai résumés dans le B.A.L.A.C. 1914, 4e fasc. (publié en 1917), p. 315-316. Depuis lors, a paru une *Etude sur le Codex Fuldensis* de M. Waltzing (*Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liége*, fasc. 21, 1917). M. Waltzing aboutit à cette conclusion que l'édition définitive de l'*Apologeticum* devra être fondée sur le *Fuldensis*, mais qu'il faut se servir du *Fuldensis* lui-même avec précaution. Voir aussi Rauschen, *Emendationes et adnotationes ad Tertulliani Apologeticum*, F.P., XII (1920).

Bibliographie de Tertullien dans P. de Labriolle, *La Crise Montaniste*, 1913, p. VII-XX.

Liste des œuvres : Voir le **Tableau** n° 2.

II. — Le fragment de Muratori. — Texte dans P. L., III, 173-194 ; Preuschen, S. Q., Heft. 8 (1893), p. 129 ; Rauschen, dans F.P., III (1905) : Jacquier, *le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, t. I (1911), p. 189 et s. (avec comment. et bibliogr.).

III. — La Passion de Perpétue et de Félicité. — Texte dans

P.L., III, 13-58; Robinson, T.S. I, 2 (1891); Franchi de Cavalieri, dans *Röm. Quartalschrift*, Suppl. Heft. 5 (Rome 1896). — Trad. franç. de dom LECLERCQ, *les Martyrs*, I, p. 120-139; trad. du Prologue et de la Conclusion dans les *Sources de l'Hist. du Montanisme* par P. de Labriolle, p. 9. et s. — Pour l'ensemble de la *Passion*, cf. l'excellente analyse de P. MONCEAUX, I, p. 70 et s. H. DELEHAYE, *les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 430, donne les preuves de la longue popularité de Perpétue et de ses compagnons en Afrique.

SOMMAIRE

I. Le pape Victor. Le « sénateur » Apollonius. Le fragment de Muratori. — II. Les origines de l'Église d'Afrique. Tertullien — III. L'opinion chrétienne relative à Tertullien. La structure intellectuelle de Tertullien. — IV. Sa vie. Son passage au Montanisme. Tertullien, chef de secte. — V. Ses ouvrages d'Apologétique. — VI. Tertullien et la société païenne. — VII. Tertullien et le Gnosticisme. — VIII. Tertullien et le Montanisme. — IX. Tertullien comme écrivain. — X. La *Passion* des saintes Perpétue et Félicité. Tertullien en fut-il le rédacteur?

I

Abstraction faite des traducteurs de la Bible, y a-t il eu des écrivains chrétiens qui aient employé la langue latine avant Tertullien? Certaines données de saint Jérôme dans son *de Viris illustribus* pourraient le laisser croire. Il écrit au § LIII : « *Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium ponitur* : Tertullien le prêtre vient maintenant enfin le premier [parmi les Latins] après Victor et Apollonius. »

Ailleurs, dans l'Épître LXX, 5, énumérant la série

des principaux auteurs chrétiens. il donne à Tertullien la première place. Il ne nomme pas Victor et ne souffle mot d'Apollonius, qu'il a cité quelques lignes plus haut, il est vrai (§ 4), mais parmi les Grecs.

En ce qui concerne Victor, l'indication du *de Viris illustribus*, LIII, peut être complétée par celle qu'offre un autre paragraphe fort court, le § XXXIV : « Victor, treizième évêque de Rome. a écrit sur la question de la Pâque et quelques autres opuscules... » Dans la *Chronique*[1], saint Jérôme qualifie ces opuscules (ici appelés *volumina*) de *mediocria*. Il paraît probable qu'il s'agit simplement des lettres du pape Victor lors de ses vifs démêlés au sujet de la Pâque avec les évêques d'Asie[2]; Jérôme a pu connaître aussi d'autres écrits analogues de Victor, par exemple dans l'affaire montaniste[3]. Quelques-uns de ces documents quasi officiels étaient peut-être rédigés en latin, ou bilingues. Saint Jérôme. fort empressé à grossir le plus possible son catalogue des écrivains d'Église. n'a pas oublié d'en faire état. si mince qu'en fût l'importance littéraire.

Quant à Apollonius, Jérôme mentionne dans le *de Viris illustribus*, § XLII, un *insigne volumen* qu'il aurait lu. sous Commode, devant le Sénat « pour rendre compte de sa foi ». qui lui était imputée à crime. Il lui attribue la qualité de « *Romanae urbis senator* ». Cette notice est tirée d'Eusèbe, avec quelques suppléments fantaisistes que Jérôme y ajoute. Eusèbe raconte dans l'*Histoire ecclésiastique*, V. XXI. qu'Apollonius. dénoncé comme chrétien, fut invité par le juge Péren-

1. *Ad ann.*, 193 (HELM, p. 210).
2. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, XXIII et s. Les lettres que donne MIGNE, P. L., V, 1483, ne sont pas authentiques.
3. P. DE LABRIOLLE, *La Crise Montaniste*, p. 271 et s.

nius, qui le savait fort cultivé, à se justifier devant le Sénat (Eusèbe ne dit pas qu'Apollonius fût lui même sénateur) : qu'il fit devant tous « une très éloquente apologie de la foi pour laquelle il rendait témoignage », et qu'après cela il eut la tête tranchée. Les paroles d'Apollonius avaient été insérées par Eusèbe dans sa *Relation* d'anciens martyrs, qui est malheureusement perdue. Les *Actes* d'Apollonius, tels que nous les possédons en grec et en arménien, ne donnent pas d' « apologie » à proprement parler, mais seulement des réponses d'Apollonius au juge. La question reste assez obscure. Jérôme lui-même, qui ne sait rien de plus qu'Eusèbe, ne devait pas être sûr que cette prétendue apologie eût été composée en latin, et c'est de cette incertitude que procèdent sans doute ses oscillations.

Tout cela est donc chétif, incertain, et il nous faut passer sur un terrain plus solide.

Nous ne citerons que pour mémoire le catalogue raisonné des écrits du Nouveau Testament, connu sous le nom de *Fragment de Muratori*. Cet index de quatre-vingt cinq lignes, mutilé au début, peut-être aussi à la fin, fut découvert par Lodovico Antonio Muratori, l'érudit bibliothécaire de Milan, dans un manuscrit du VIII[e] siècle à la bibliothèque Ambrosienne, et publié par lui en 1740[1]. Ce manuscrit, qui est le seul où le texte apparaisse, provenait du monastère de Bobbio, en Lombardie. Le fragment intéresse surtout les philologues par son latin incorrect, où plusieurs critiques (Hilgenfeld, Zahn, Chapman) soupçonnent une traduction d'un original grec, et les historiens du

1. *Antiquitates Ital. medii aevi*, III, 851.

« canon » scripturaire qui y recueillent des indications précieuses. L'auteur anonyme commence par établir ce qu'il sait sur l'origine des Évangiles de Luc et de Jean, puis il souligne l'accord fondamental des Évangiles ; il passe ensuite aux Actes des Apôtres, aux Épîtres de saint Paul, de saint Jude et de saint Jean (auxquels il joint d'une façon assez inattendue le livre de la Sagesse), aux Apocalypses de Jean et de Pierre, au Pasteur d'Hermas dont il recommande la lecture privée et déconseille la lecture publique ou liturgique. Viennent enfin quelques lignes assez obscures[1], d'où se dégage cette idée qu'il faut exclure nettement du canon certains livres hétérodoxes qui aspirent à s'y glisser en fraude et qui passent dans telles sectes pour des œuvres divinement inspirées. On ne peut se tromper de beaucoup en plaçant vers 200 la rédaction du morceau. Th. Zahn[2] pense qu'il dut être rédigé à Rome même ou dans quelque communauté voisine. Mais sa propre démonstration nuit passablement à sa conclusion. Il note lui-même, en effet, que l'expression *urbi* (lignes 38 et 74-76) était employée dans tout l'Empire — et non pas seulement dans la capitale — pour désigner Rome ; que le *sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo* (l. 15-76) est une locution bien circonstanciée, si l'on veut que ce soit un Romain qui parle à des Romains ; enfin que l'auteur ne manifeste aucune piété spéciale pour l'Église romaine ni ne revendique pour elle un privilège exceptionnel en vue de la détermination du canon authentique. On peut joindre ici une remarque développée par Dom Chapman[3]. L'auteur du *Muratorianum* déclare (l. 71) :

1. Cf. P. de Labriolle, *La Crise Montaniste*, p. 288.
2. *Gesch. d. neut. Kanons*, II, 14.
3. R. Bén. XXI (1904), p. 240 et s.

« Nous recevons aussi et seulement les Apocalypses de Jean et de Pierre. » Or il n'existe aucune preuve que l'Église romaine ait admis, au IIe siècle, l'Apocalypse de Pierre, laquelle, au contraire, est citée tout comme un écrit canonique par Clément d'Alexandrie[1].

II

C'est l'Afrique du Nord qui, pendant près de trois siècles, a donné à la littérature chrétienne la plupart des écrivains qui l'ont illustrée. L'Afrique a été, jusqu'au IVe siècle, le foyer de la pensée chrétienne occidentale. On sait que, durant la même période, sa contribution à la littérature profane ne fut nullement insignifiante. Ce serait ici le lieu de décrire le « génie » africain, ses tendances, ses caractères propres. Gardons-nous d'une synthèse de ce genre, si brillante qu'on la puisse entrevoir : en réalité, il est aussi malaisé de marquer les nuances spécifiques du tempérament africain que de définir avec précision ces « africanismes » de vocabulaire et de syntaxe autour desquels l'école du grammairien Ed. Wölfflin fit jadis si grand bruit[2].

Nous ignorons les origines de l'Église d'Afrique. Déjà vers la fin du IVe siècle, de notoires chrétiens de ce pays n'étaient guère mieux renseignés que nous. On la considère volontiers comme une filiale de l'É-

1. *Eclogae ex scriptis proph.*, § 41, 48, 49.
2. Cf. Wölfflin dans les *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Bavière, 1880, p. 333, et dans maint article de A. L. L. ; Sittl, *die lokalen Verchiedenheiten der latein. Sprache*, etc., Erlangen, 1882.

glise de Rome. C'est une hypothèse plausible, mais qui dépasse la portée des textes par lesquels on veut l'autoriser [1]. — Elle sort soudain de la pénombre en 180. Le 17 juillet 180, douze chrétiens [2] de la ville de Scillium (peut être en Numidie proconsulaire, l'emplacement exact n'en est pas déterminé), sept hommes et cinq femmes, comparurent devant le proconsul Vigellius Saturninus. Ils persistèrent dans leur volonté de demeurer chrétiens ; ils refusèrent même le sursis de trente jours que leur offrait le proconsul pour réfléchir encore, et s'entendirent condamner à périr par le glaive. Nous possédons soit en latin, soit en grec, plusieurs spécimens des *Actes* de leur martyre. C'est en latin que ces *Actes* ont été originairement composés. Le morceau, fort court, est d'une sobriété de procès-verbal, où nulle rhétorique ne gâte encore la vérité des paroles et des attitudes.

Quelques jours auparavant, le même proconsul avait déjà frappé quatre autres martyrs à Madaure. Une période d'accalmie semble avoir suivi cette courte persécution [3], et, pendant ce répit, les communautés chrétiennes grandirent rapidement en Afrique, surtout à Carthage. « Si nous voulions nous offrir à la mort, dira Tertullien au proconsul Scapula [4], vers 212, que ferais-tu de tant de milliers de gens, de ces hommes, de ces femmes, de ces êtres de tout sexe, de tout âge, de toute condition, qui viendraient se

1. Paul Lejay, *les Origines de l'Église d'Afrique et l'Église romaine*, dans les *Mélanges Godefroid Kurth*, Liége, 1908.

2. Il paraît probable que, sur les douze noms, six ont été rajoutés après coup, et n'appartiennent pas au groupe des martyrs du 17 juillet. Cf. Saltet, dans B. L. E., 1914, p. 108-125.

3. Tertullien, *ad Scap.*, IV.

4. *Ad Scap.*, V (Œhler, I, 550). *Cf. ibid*, II : « cum tanta hominum multitudo, *pars paene maior ciuitatis cuiusque*, in silentio et modestia agimus. »

livrer à toi ? Combien de bûchers, combien de glaives te faudrait-il ? Qu'en adviendrait-il de Carthage, par toi décimée, quand chacun reconnaîtrait là ses proches, ses voisins, peut-être des hommes et des femmes de ton rang, les premiers citoyens, les parents ou les amis de tes amis? » En somme, vers la fin du IIe siècle, l'Église de Carthage était pourvue de tous les organes qui assuraient sa vitalité : elle comptait un nombre considérable de fidèles, et les discussions morales et dogmatiques y éveillaient un intérêt où se décelait l'ardeur de sa foi. Tel était le milieu où naquit le père de la littérature latine chrétienne, Quintus Septimius Florens Tertullianus [1].

III

Tertullien est devenu pour l'antiquité chrétienne un exemple fameux des chutes lamentables auxquelles de rares intelligences sont exposées. Si un pareil homme avait donné dans les chimères du montanisme, qui pouvait oser se sentir sûr de soi ? On eut à son égard des mots de pitié grave, non exempte d'amertume. Et l'on profita de sa mauvaise réputation pour le copier abondamment — sans le nommer !

Cependant, à travers les blâmes et les mines scan-

1. Les éléments de ce nom sont attestés par des témoignages d'inégale valeur. Tertullien se nomme lui-même *Tertullianus* (*de Bapt.*, XX ; de *Exhort. cast.*, XIII : ce dernier passage, d'ailleurs très altéré, ne figure pas dans le meilleur manuscrit, l'*Agobardinus*) et *Septimius Tertullianus* (*de Virg. uel.*, XVII). Lactance l'appelle également *Septimius Tertullianus* (*Inst. Diu.*, V, 1, 23). *Quintus* et *Florens* ne sont fournis que par une tradition ultérieure, recueillie au XVe siècle par les humanistes J. Trithemius (= Jean de Trittenheim) et Politianus (= Angelo Poliziano).

dalisées, l'admiration perce. Et c'est surtout à la *science* de Tertullien qu'elle s'adresse. Son style est parfois jugé obscur et insuffisamment poli. Mais quelle érudition prodigieuse ! Saint Jérôme, dont nul ne récusera la compétence, s'écrie dans une de ses lettres : « *Quid Tertulliano eruditius, quid acutius ? Apologeticus eius et contra Gentes libri cunctam saeculi continent disciplinam*[1]. » Vincent de Lérins renchérit encore dans son fameux *Commonitorium*[2] sur ces paroles flatteuses. Pour lui, Tertullien fut chez les Latins ce qu'Origène fut chez les Grecs : « Qui fut plus savant que cet homme ? Qui eut sa compétence dans les choses divines et humaines ? De fait, toute la philosophie, toutes les sectes philosophiques, leurs fondateurs, leurs partisans, les systèmes défendus par ceux-ci, l'histoire et la science sous leurs formes multiples, voilà ce qu'embrassa la merveilleuse ampleur de son intelligence... » L'éloge se développe en larges nappes, pour aboutir, il est vrai, au regret qu'un homme si éminent ait si mal fini et ait pu être dans l'Église « une grande tentation ».

La science de Tertullien est, en effet, remarquable. Elle le paraîtra davantage encore, si on la compare à celle des plus doctes de son temps, du côté païen. Devenus aujourd'hui plus scrupuleux et plus difficiles, nous sommes souvent tentés de la trouver superficielle, précaire et de seconde main. Mais nous aurions tort d'en méconnaître les parties solides, et surtout l'ampleur. Tertullien écrivait indifféremment en latin et en grec : plusieurs de ses traités ont été composés dans ces deux langues. Il était initié à la plupart des

1. Ep. LXX, 5.
2. § XXIV.

grands systèmes de la philosophie gréco-romaine, et. si incapable fût il de suivre avec impartialité et sym pathie la pensée d'autrui, il savait en extraire les idées maîtresses pour les réfuter ou les contraindre à s'allier à sa cause. Il a, du reste, beaucoup emprunté à la philosophie profane, surtout au stoïcisme. La littérature, l'histoire lui fournissent quantité d'exemples et d'allusions dont il enrichit ses développements. La physiologie même ne lui est pas étrangère : en un temps où toute démonstration se déroulait dans l'abstrait. par simple enchaînement de raisons liées entre elles ou de textes mis bout à bout, Tertullien a eu ce mérite d'élargir le champ habituel des logiciens et des psychologues, ses prédécesseurs ou ses contemporains; il s'est intéressé aux résultats des sciences naturelles; il a entrevu le parti que le penseur pouvait en tirer pour ses propres spéculations; et de tous les écrivains grecs et latins. ceux à qui il a témoigné le plus de considérations ou même de respect, ce sont les savants[1]. — Ajoutez encore ses vastes connaissances juridiques. Elles donnent, en grande partie, à son œuvre son ton général et sa couleur propre. Visiblement il y est passé maître. Quand il touche au Droit, ce n'est point comme un amateur qui se hasarde sur un terrain qui n'est point le sien, mais (sinon comme un jurisconsulte) du moins comme un *causidicus* qui en connaît tous les secrets, tous les rouages, j'allais dire toutes les ficelles, et qui les fait habilement servir à son dessein particulier[2]. Si la subtilité, la vigueur logique. l'art

1. C'est ce que j'ai essayé de faire voir dans un article des *Archives générales de Médecine*, 1906, p. 1317-1328.

2. Cf. P. de Labriolle. *Tertullien jurisconsulte*, dans la *Nouv. Revue histor. de Droit français et étranger*, janv.-fév. 1906 ; et Schlossmann, *Tertullian in Lichte der Jurisprudenz*, dans *Z. für Kirchengesch.*, xxvii (1906), 251-

de suivre, sans jamais en perdre le fil, un axiome fondamental dans son application à une multitude de cas différents, sont les marques essentielles de l'esprit légiste, Tertullien les a possédées à un haut degré.

Qu'on songe aussi au nombre de textes scripturaires qu'il a cités, interprétés, paraphrasés avec tant d'à-propos et de tenace volonté de convaincre. Il avait évidemment à son service tout l'*instrumentum fidei*, et sa mémoire, merveilleusement fidèle, quoi qu'il en dise, lui fournissait en chaque occasion les passages décisifs dont il avait besoin [1].

Ni la littérature chrétienne primitive, ni celle du II[e] siècle, même l'hétérodoxe, ne lui étaient étrangères. Il avait lu le *Pasteur* d'Hermas, qu'il traita longtemps avec respect, puis avec fureur et haine, quand il vit le parti qu'en tiraient ses adversaires antimontanistes : les *Acta Pauli*, sur l'origine desquels il donne, dans le *de Baptismo*, XVII, des indications très précises : peut-être aussi les *Acta Pilati* (cf. *Apol.* XXI).

Parmi les opuscules montanistes, il lui vint en mains un recueil d'oracles des prophètes phrygiens. Il allègue, dans le *de Anima*, les *Actes* de Perpétue et Félicité, dont certaines parties sont pénétrées de l'esprit montaniste. Enfin il compulsa l'ouvrage anti-

275, 407-430. SCHLOSSMANN met au point les exagérations qui iraient jusqu'à identifier Tertullien avec le jurisconsulte du même nom, dont cinq fragments sont cités dans le *Digeste* (I, III, 27 : MOMMSEN, Berlin, 1908, p. 34 ; XLI, II, 28 : p. 701 ; XXIX, I, 23 et 33 : p. 437, et XLIX, XVII, 4 : p. 890.

1. Il possédait l'Ancien Testament dans la teneur du canon alexandrin, et, des 27 écrits dont se compose le Nouveau Testament, il n'omet dans ses citations que la seconde *Épître* de Pierre, la seconde et la troisième *Epître* de Jean, et l'*Épître* de Jacques (un passage du *Scorpiace*, XII, prouve qu'il ne connaissait point celle-ci). Il attribuait à Barnabé l'*Epître aux Hébreux*. Ses bévues en matière de citations bibliques sont rares ; ainsi dans le *de Fuga*, II, il confond les hérétiques de *I Tim.*, I, 20, avec ceux de *II Tim.*, I, 15.

montaniste d'Apollonius, paru aux environs de l'année 212, puisqu'il devait annexer presque aussitôt aux six livres de son *de Ecstasi* un septième livre dirigé contre ce polémiste. — A l'égard des apologistes grecs, il n'a peut-être pas témoigné toute la gratitude dont il leur était redevable. Il ne nomme que le seul Justin, et encore à titre d'adversaire du Gnosticisme, non à titre d'apologiste. Il se contente de caractériser en bloc et de façon assez dédaigneuse, au début du *de Testimonio animae*, la méthode de ses devanciers, leurs essais infructueux de conciliation entre la sagesse païenne et les vérités du Christianisme. Il en est deux tout au moins chez qui il s'est largement approvisionné, à savoir saint Justin, dont il a exploité les *Apologies* et le *Dialogue avec Tryphon*, et Tatien, qui lui a fourni des données importantes sur la théorie du Logos et sur la Christologie. — Il avait dépouillé aussi, pour ses polémiques personnelles, les écrits gnostiques et antignostiques. L'*Aduersus Marcionem* — le plus ample de ses traités — repose sur l'analyse des divers documents émanant de Marcion lui même, en particulier le Nouveau Testament retouché par l'hérésiarque et ses *Antithèses*, où il marquait fortement les contradictions entre l'Evangile et la Loi. Tout en faisant son butin dans les réfutations antérieures aux siennes, Tertullien a lu de ses yeux les *Phaneroseis* d'Apelle, l'ouvrage d'Hermogène sur l'éternité de la matière, divers autres opuscules qui circulaient dans les milieux gnostiques, par exemple un traité sur la légitimité de la fuite devant le martyre. Il tirait un large parti des discussions orthodoxes, comme celles d'Irénée ou de Théophile d'Antioche, mais en plus d'un cas il s'est mis en quête de documents de première main, et il a

exploré la riche production gnostique. — Il a connu également l'œuvre de Méliton de Sardes, dont la structure intellectuelle n'était pas sans analogie avec la sienne. Quant à son contemporain Clément d'Alexandrie, il semble qu'il l'ait ignoré, de même qu'il est resté ignoré de lui.

Voilà un bien rapide inventaire. Il suffit pourtant à déceler l'amplitude de son ouverture d'esprit. Et ce qui achève de le caractériser à ce point de vue, c'est que son intelligence n'est pas purement spéculative. Il n'a rien du savant de cabinet, ni du mystique enfermé dans son rêve. Il connaît admirablement le monde au milieu duquel il vit, les païens et les chrétiens. On retrouve dans ses écrits, épars au milieu des discussions et des polémiques, une foule de traits qui font revivre à nos yeux Carthage, sa ville natale, en ses aspects extérieurs et pittoresques, comme aussi dans sa vie morale et religieuse [1]. Et cette information si précise s'étendait bien au delà de l'horizon africain, jusqu'aux parties les plus éloignées de la *diaspora* chrétienne.

Esprit positif et pratique en son fond, talent d'une trempe supérieure, qui sut resserrer en de vigoureux systèmes la théologie, la morale, la discipline, sans parler de la langue latine elle-même qu'il plia si doctement à de nouveaux usages, cette personnalité originale et puissante inaugure de la façon la plus brillante les lettres latines chrétiennes en Occident.

1. Je signale surtout *ad Scap.*, III-V ; *de Res. carnis*, XLII ; *Apol.*, XVI ; *ad Nat.*, I, XIV ; *Scorp.* VI ; *de Idol.* XV ; *de Pallio*, I ; *adv. Val.*, VIII, etc. Tertullien est une source de premier ordre pour la période impériale.

IV

Une courte notice de saint Jérôme dans le *de Viris illustribus*, § LIII, quelques rares confidences de Tertullien sur lui même, voilà à peu près les seuls documents dont nous disposons pour raconter sa vie.

Il naquit probablement entre 150 et 160 : en tout cas il avait la pleine maturité de son talent quand, en 197, il écrivait l'*Apologeticum*. Il était originaire de Carthage. D'après saint Jérôme, son père exerçait les fonctions de « centurion proconsulaire », ce qui peut signifier, soit un centurion de la cohorte urbaine détaché à Carthage, soit un personnage de l'*officium* ayant le titre de centurion, titre non officiel, mais employé dans le langage courant [1]. Sa famille était païenne. Il déplore lui-même ses erreurs de jadis, ses ironies à l'égard des croyances chrétiennes : « *Haec et nos risimus aliquando : de uestris sumus. Fiunt, non nascuntur Christiani* [2]. » Il avoue qu'il fut un pécheur, qu'il fréquenta les spectacles [3], qu'il commit l'adultère [4]. Il n'est pas impossible qu'il se soit fait initier aux mystères de Mithra [5]. Il ne s'explique pas très clairement sur les raisons qui motivèrent son passage au Christianisme. Le spectacle de l'héroïsme chrétien dut

1. Communication obligeante de M. RENÉ CAGNAT. — La donnée de Jérôme est confirmée par un passage de l'*Apolog.*, IX, 2, si l'on admet la leçon *patris nostri* que le *Fuldensis* est seul à donner. Voir sur ce texte DESSAU, dans *Hermes*, XV (1880), 473, n. 2 ; TISSOT, *Fastes*..., p. 8 ; PALLU DE LESSERT, *Fastes des Prov. afr.*, I (1896), p. 296 ; AUDOLLENT, *Carthage rom.*, p. 399 et 720.
2. *Apol.*, XVIII, 4. Cf. *de Paen.*, I.
3. *De Spect.* XIX.
4. *De Res. Carnis*, LIX.
5. Allusion un peu énigmatique dans le *de Praescr.*, XL, 4.

faire sur son esprit une vive impression : « Chacun, en face d'une si prodigieuse patience, se sent comme frappé d'un scrupule et veut ardemment chercher ce qu'il y a au fond de l'affaire : dès qu'il connaît la vérité, il l'embrasse lui-même aussitôt[1]. » Il vante aussi avec force l'évidence du pouvoir d'exorcisme dont disposaient les Chrétiens : « Quoi de plus sûr qu'une pareille preuve? Voilà le vrai mis, dans sa simplicité, sous les yeux de tous, et fort de sa seule vertu. Impossible de soupçonner aucune supercherie[2]. » La lecture des Écritures fit le reste[3]. Tertullien est donc un converti qui a échangé une vie fort libre contre les rigueurs de la discipline chrétienne. Son horreur du « paganisme », même dans ses parties les moins coupables, pourrait procéder de sa haine contre un passé dont il sentait en lui-même les reviviscences.

Il fut marié. Dans l'*ad Uxorem* il s'adresse à sa femme et lui demande de ne pas contracter de nouvelle union. Jalousie posthume? Non certes, puisque le Christ a prédit les conditions toutes spirituelles de la Résurrection. Mais conseil salutaire, dont toute chrétienne saura tirer profit.

Il fut prêtre. Saint Jérôme nous apporte sur ce point un témoignage formel. Ce témoignage résiste aux fausses interprétations critiques par lesquelles on a voulu l'infirmer. Comment croire, au surplus, que Tertullien, laïc, se fût constitué sans opposition l'apologiste, le polémiste, le docteur qu'il a été, et qu'il eût osé régler avec tant de minutie autoritaire la vie intime de toute une communauté? Le cas aurait été trop

1. *Ad Scap.*, V ; cf. *Apol.*, L, 15.
2. *Apol.*, XXIII, 7.
3. Cf. *Apol.*, XVIII, 1.

exceptionnel pour que nul, dans l'antiquité chrétienne, n'en eût signalé l'anormal. Après les déceptions infligées par Tertullien à l'Église, on n'eût pas manqué d'en diminuer l'importance ou d'en expliquer l'origine, en rappelant qu'il avait assumé des responsabilités didactiques pour lesquelles aucune charge officielle ne le désignait, et qu'une telle usurpation l'avait grisé d'orgueil et finalement perdu. Or ce genre de considérations — si naturelles sous la plume des écrivains d'Eglise — n'apparaît nulle part, et ce silence achève de nous convaincre que la donnée de saint Jérôme peut et doit être acceptée comme authentique [1].

Le grand événement de sa vie de chrétien, ce fut son adhésion au montanisme. Comment un tel homme, d'esprit si positif, si ami des organisations régulières, en pleine possession de sa maturité intellectuelle et de son prestige parmi ses frères, put-il se laisser accaparer par une secte orientale dont les dehors plus ou moins convulsionnaires étaient si peu faits pour le séduire? C'est là un problème assez déconcertant, dont pourtant la solution, nous le verrons, n'est pas inaccessible.

Cette secte était née en Phrygie, probablement vers 172, sous l'impulsion d'un « prophète », Montan, à l'apostolat duquel deux femmes, Maximilla et Priscilla, s'étaient associées. Sans se désintéresser de la « règle de foi », les prophètes phrygiens ne formulaient aucune proposition qui fût de nature à y faire échec, et ne se permettaient aucune spéculation hasardée. Ce n'est pas sur ce domaine qu'ils portaient leur principal effort. Pénétrés du sentiment que le monde allait bientôt finir (l'on sait que cette croyance fut commune aux premières générations chrétiennes, mais ils

1. Cf. P. de Labriolle, B.A.L.A.C., 1913, 161-177.

paraissent l'avoir sentie avec une intensité d'angoisse toute particulière), ils voulaient avant tout réveiller les âmes de la léthargie morale où elles leur paraissaient s'engourdir, les secouer par la crainte du jugement à venir et les préparer à cette formidable échéance, grâce à des réglementations ascétiques très précises. C'est ainsi que Montan avait prescrit des jeûnes dont le programme soigneusement fixé n'abandonnait rien au caprice individuel ; il recommandait l'acceptation joyeuse du martyre ; aux pécheurs coupables de prévarications graves, il refusait en principe tout pardon, pour ne pas rassurer leur faiblesse par de trop complaisantes amnisties.

Cette rigueur, pour redoutable qu'elle fût, n'allait pas cependant jusqu'aux excès où l'ascétisme est souvent tenté de se porter. Il y avait chez Montan un certain sens pratique dont il avait aussi donné la marque dans l'habile organisation de sa propagande. Ainsi il voulait qu'on supportât le martyre avec patience, mais non pas qu'on l'affrontât sans nécessité. De même, nettement hostile au second mariage — et en cela il avait pour lui une bonne part de l'opinion chrétienne, — il évitait de condamner l'union conjugale en soi. Il avait l'intuition des possibilités humaines, mais il n'hésitait pas à réclamer de la nature des détachements fort douloureux en vue de l'imminente catastrophe.

Le montanisme pouvait sembler, à première vue, ne faire autre chose que ramasser en soi, pour les porter au plus haut degré d'exaltation et d'enthousiasme, mainte croyance issue de la plus pure sève chrétienne. Pourtant, même dans son pays d'origine, il éveilla de bonne heure des défiances, et l'épiscopat asiate lui fut peu clément. C'est que Montan et ses femmes ne se

donnaient point pour des prédicateurs ordinaires d'ascétisme et de vertu, pour de simples zélotes soucieux de communiquer aux autres la flamme dont ils étaient animés. Ils se considéraient comme l'habitacle de l'Esprit ou, pour mieux dire, ils s'identifiaient à l'Esprit, l'extase étant censée abolir en eux tout ce qui tenait à leur personnalité propre. Bien plus, les fidèles de Montan le regardaient, et il se regardait lui même, comme la vivante incarnation de ce Consolateur, de cet Intercesseur, de ce « Paraclet » dont le Christ, d'après le IVe Évangile (XVI) avait annoncé la venue à ses disciples, et qui devait, selon la promesse de Jésus, conduire ceux-ci à la vérité intégrale. Dès lors, les oracles de Montan devenaient comme un Testament nouveau, lequel n'annulait aucunement l'Évangile, mais le complétait en remplissant les lacunes que le Christ y avait volontairement laissées.

Le Montanisme n'était pas seulement une tendance, une simple direction morale, une aspiration vers une vie plus rigide et plus pure : c'était la foi en la mission du Paraclet, incarné dans la personne de Montan, subsidiairement dans celle des prophétesses, et en la valeur absolue de ses ordonnances.

Telles étaient les idées fondamentales de la secte, à laquelle Tertullien donna son adhésion intellectuelle et le concours de son âpre talent. Il ne tarda pas à se séparer de la communauté de Carthage, et même à se disjoindre matériellement, lui et ses partisans, de ceux dont il jugeait la tiédeur offensante. Un passage du *de Anima*, IX, prouve qu'ils célébraient à part les cérémonies rituelles[1].

Au surplus, le groupe montaniste de Carthage ne

1. Voir P. DE LABRIOLLE, *la Crise montaniste*, p. 461 et s.

dut jamais être fort dense. On ne se donne pas les airs d'aimer la vérité avec une « élite » ; on ne raille pas « la vaniteuse *cohue* des Psychiques[1] » ; on ne cite pas orgueilleusement le *multi uocati, pauci electi* (Matth., xxii, 14), quand on a le réconfort de compter autour de soi des rangs pressés d'adhérents.

Le peu que nous savons de l'histoire ultérieure de ce groupe en Afrique, c'est saint Augustin qui nous le fait connaître, au chapitre LXXXVI de son *de Haeresibus*. Il nous y apprend : 1° que Tertullien ne tarda pas à se brouiller avec la secte montaniste et propagea, dès lors, « ses conventicules particuliers » ; 2° que les « Tertullianistes » — tel fut le nom sous lequel on désigna ses fidèles — durèrent à Carthage jusqu'à l'époque d'Augustin ; qu'ils y possédaient même une basilique : 3° qu'Augustin eut avec les derniers tenants du parti un colloque à la suite duquel ils se réconcilièrent avec l'Église et remirent aux catholiques leur basilique.

Pourquoi douter d'un témoignage aussi précis et aussi autorisé ? Caractère intraitable, toujours disposé à morigéner autrui, aigri de plus par des luttes sans merci, par la perte de son ancienne autorité, par le sourd remords de ses propres incohérences, il est naturel que Tertullien n'ait pas réussi à maintenir sous sa férule tous ses adeptes de la première heure et qu'il se soit séparé d'eux avec une poignée d'irréductibles. D'ailleurs Augustin, ayant pris contact avec les « tertullianistes » de son temps, avait pu et dû les questionner sur leurs origines. Notons aussi qu'il

1. Êtres grossiers, charnels. C'est par ce mot, emprunté au vocabulaire de saint Paul, que les montanistes désignaient ceux des catholiques qui ne voulaient rien savoir de leurs apocalypses. Voy. P. DE LABRIOLLE, *la Crise mont.*, p. 139 et s.

présente leur réconciliation avec l'orthodoxie comme un fait de notoriété publique (*basilicam, quae nunc etiam notissima est... ; quod etiam te* [il s'adresse à Quodvultdeus] *meminisse arbitror*). Ni les vraisemblances psychologiques ni aucune raison d'ordre historique n'infirment l'attestation qu'il apporte.

Quand Tertullien mourut-il ? On l'ignore. A. Réville[1] a supposé qu'il rentra « dans le giron de la mère commune ». « Il est évident, déclare-t-il, qu'un homme aussi ecclésiastique, aussi épiscopal que Cyprien n'eût pas fait sa lecture favorite [cf. saint Jérôme, *de Vir. ill.*, LIII] des écrits d'un docteur qui eût fait secte à part. » L'erreur de Réville est évidente, et elle ressort des considérations suivantes : 1° saint Cyprien a, en effet, beaucoup étudié Tertullien. Il l'a imité de près dans plusieurs de ses traités. Mais il ne l'a pas nommé une seule fois, même dans la controverse sur le baptême des hérétiques où cependant il aurait pu se prévaloir de son opinion. 2° En outre, le ton sur lequel les écrivains ecclésiastiques ont parlé de Tertullien exclut l'hypothèse d'une résipiscence tardive. Quels cris de victoire l'on aurait entendus s'il eût enfin reconnu son erreur ! Or nulle part n'ont éclaté ces hosannas.

Bien des détails, qu'il eût été intéressant de connaître, nous échappent dans la vie de ce génie tourmenté. Il paraît probable qu'il fit à Rome un ou plusieurs séjours[2]. L'hypothèse d'un voyage en Grèce repose sur une fausse interprétation du *de Ieiunio*, XIII[3]. Au sur-

1. *Nouv. Revue de Théol.*, 1858, I, p. 100.
2. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 355.
3. Dans les mots *quibus tunc praesens patrocinatus est sermo*, le mot *sermo* ne signifie pas la parole de Tertullien, qui aurait pris part person-

plus, la ligne générale de sa biographie peut être approximativement dessinée, et l'examen de son œuvre nous en rendra plus nettes les diverses étapes.

V

Il faut lier l'étude des deux livres de l'*ad Nationes* à celle de l'*Apologeticum*. Ces deux traités ont été composés en 197, à quelques mois de distance[1] : des allusions précises à la révolte d'Albinus contre Septime-Sévère et aux représailles qui suivirent la défaite subie par Albinus près de Lyon, le 19 février 197, permettent de donner la priorité à l'*ad Nationes*. D'ailleurs l'*ad Nationes* annonce, en plus d'un endroit, les développements de l'*Apologeticum* : et là où les mêmes arguments sont mis en ligne, c'est dans l'*Apologeticum* qu'ils revêtent la forme la plus achevée. La différence entre l'un et l'autre opuscule se marque dans le but que l'auteur y poursuit : l'*ad Nationes* a pour objectif principal d'attaquer les mœurs et les croyances païennes : l'*Apologeticum*, de défendre les mœurs et les croyances chrétiennes. En outre, l'*ad Nationes* s'adresse aux « nations », c'est-à-dire aux païens, aux infidèles du dehors ; l'*Apologeticum* est destiné, non pas au Sénat romain, comme l'a cru à tort l'historien Eusèbe de Césarée, mais aux *praesides prouinciarum*, aux gouverneurs des provinces — c'est-à-dire au proconsul d'Afrique, et, par-delà l'Afrique, au

nellement aux réunions conciliaires dont il signale la tenue en Grèce, mais bien le Verbe divin.

1. *Ad Nat.*, I, XVII ; *Apol.*, XXXV, 9.

corps entier de ces hauts magistrats de qui dépendait pratiquement le sort des chrétiens. Tertullien donne à son *Apologeticum* la forme d'une plaidoirie. En réalité, nulle défense n'était concédée à l'accusé chrétien devant le tribunal. C'est justement de cette illégalité que Tertullien prend texte pour développer par écrit son plaidoyer qui, plutôt encore que les *praesides* qu'il feint de haranguer, vise l'opinion elle-même.

A quelle occasion Tertullien crut-il devoir élever la voix? Depuis une quinzaine d'années, les proconsuls d'Afrique avaient fait preuve d'une certaine tolérance à l'égard des chrétiens. Mais des indices non équivoques révélaient la virulence des haines populaires, auxquelles peu d'années plus tard, en 202, l'édit de Septime-Sévère allait donner libre cours. « Tous les jours on nous assiège, affirme Tertullien [1]; tous les jours on nous trahit et, bien souvent, c'est jusque dans nos réunions, dans nos assemblées même, qu'on vient nous faire violence. » Et encore [2] : « Combien de fois, sans vous consulter [vous, les *praesides*], de son propre mouvement, le peuple, qui nous hait, nous a-t-il attaqués à coups de pierre et la torche à la main? Dans la fureur des Bacchanales, on n'épargne même pas les chrétiens défunts; du repos de la sépulture, de l'asile de mort, on arrache des cadavres déjà dévorés par la corruption, on les déchire, on en disperse les lambeaux. » Aux violences s'ajoutaient les railleries. Un Juif apostat avait imaginé de figurer le Dieu des chrétiens sous la forme d'un âne bipède et de faire circuler cette caricature dans Carthage.

« Voici, raconte Tertullien [3], une nouveauté que la voix publique

1. *Apol.*, VII, 4.
2. *Ibid.*, XXXVII, 2.
3. *Ad Nat.*, I, XIV. Cf. *Apol.*, XVI. Le sens d'*onochoetes* n'est pas encore

fait courir sur notre Dieu. Il n'y a pas bien longtemps, dans cette ville même, un parfait scélérat, — déserteur de sa propre religion et qui n'est Juif que par le dommage qu'a subi sa peau [on saisit l'allusion à la circoncision], a exposé un tableau contre nous avec cette inscription : Onochoetes. Cela représentait un personnage avec des oreilles d'âne, une toge, un livre, un pied cornu. Et la multitude de croire cette canaille de Juif... Il n'est bruit par toute la ville que de l'Onochoetes. »

Il fallait réagir à tout prix contre les préjugés populaires, que partageait plus d'un esprit cultivé. Tertullien ne fit, en somme, qu'obéir à la pression des mêmes circonstances qui avaient provoqué l'apparition des apologies grecques. Ces apologies, il les a exploitées : mais sur ses emprunts, il met sa marque, si caractérisée, si vigoureuse, reconnaissable entre toutes. C'est en comparant Justin à Tertullien qu'on se rend le mieux compte de la maîtrise littéraire et de la force d'esprit de l'inexorable dialecticien. Soit dédain des vaines techniques, soit impuissance à organiser ses idées, Justin ne s'était guère astreint à un plan suivi. Veut il faire un tableau de la vie chrétienne, il en disperse les traits aux chapitres XII, XIV, XV, XXIX, LXVII, de sa première *Apologie*, au chapitre X de la seconde. Il amorce certains développement heureux, sans les pousser à bout, sans en extraire toute la moelle. Au contraire, l'*Apologeticum* est d'une composition serrée et puissante. La chose a été contestée parfois : elle n'a pu l'être que faute d'une considération assez attentive des jalons que Tertullien lui-même a pris soin d'établir tout au long de son plan[1]. D'abord une introduction

fixé (*asinarius sacerdos* : Œhler, Rauschen ; « qui couche avec les ânes » : Audollent ; « engendré par accouplement avec un âne » : Dom Leclercq, etc.).

1. Ces articulations sont marquées aux passages dont voici l'énumération : I, 4 ; IV, 1-2, 3 ; VI, 11 ; IX, 1, 20 ; X, 1 ; XV, 8 ; XVII, 1 ; XXVIII, 3 ; XXXIX, 1 ; XL, 1 ; XLII ; XLVI, 1, 2 ; L.

(I-VI) où il établit en premier lieu l'*iniquitas odii erga nomen christianorum* (I, 4), en second lieu le caractère précaire de ces lois humaines qu'on oppose aux chrétiens comme si elles étaient irréformables. Dès le § IV, la ligne générale de l'argumentation est indiquée : « Je vais démontrer positivement l'innocence des chrétiens. Et je ne réfuterai pas seulement les accusations portées contre nous, je les retournerai contre leurs auteurs [telle est, en effet, sa méthode tout au long de l'ouvrage]... ; je répondrai à chaque catégorie de griefs, qu'il s'agisse des crimes clandestins qu'on nous attribue [ce point sera étudié du § VI, 11. au § IX, 19], ou de ceux que nous perpétrons (dit-on) au su de tous [à savoir le *crimen laesae diuinitatis*, examiné du § IX. 20, au § XXVIII, 2 ; et le *crimen* — ou *titulus* — *laesae maiestatis* qui fait l'objet des § XXVIII, 3. à XLV], crimes pour lesquels on nous considère comme des scélérats, des extravagants, dignes de châtiment et voués à la dérision, *in quibus scelesti, in quibus uani, in quibus damnandi, in quibus inridendi deputamur*[1]. » Une conclusion en cinq chapitres (XLVI à L) oppose la doctrine chrétienne aux doctrines philosophiques et en appelle de la justice dérisoire des hommes à la justice de Dieu.

Tout cela est d'un enchaînement autrement rigoureux que la contexture indécise et flottante des *Apologies* de saint Justin. C'est surtout dans les passages juridiques que la supériorité de Tertullien s'affirme. Ainsi, au chapitre IV de sa *Iʳᵉ Apologie*, Justin avait critiqué sommairement l'illégalité de la procédure

1. Ces dernières qualifications sont trop vagues, ce me semble, pour qu'on puisse y rattacher, comme le veut CALLEWAERT, les diverses parties du développement qui va du § VII au § XLIX.

usitée contre les chrétiens. Tertullien reprend ce point de vue, mais avec une force, une suite, une précision technique, qu'une longue pratique du droit romain pouvait seule lui permettre. Cette discussion, qui remplit les premiers chapitres de l'*Apologeticum*, est irrésistible de logique et d'éloquence. Elle se ramasse en formules martelées, elle se resserre en dilemmes inéluctables, où apparaît invinciblement la sottise, l'illogisme complet d'une procédure qui met en échec toutes les formes traditionnelles de l'administration de la justice. Devant un débat ainsi conduit, les Romains devaient comprendre qu'ils avaient affaire, non pas à un avocat improvisé, de plus de zèle que de science, mais bien à un homme de loi, rompu aux finesses du barreau, familier avec l'histoire et avec le droit, et dont les griefs étaient dignes d'émouvoir (sinon de convaincre) leurs hauts magistrats [1].

Le ton général de l'ouvrage est d'une rudesse impérieuse et ironique, très différente de l'aménité conciliante de Justin. Même quand il plaide une cause sacrée, Tertullien n'est point l'homme des ménagements concertés ni des prudences diplomatiques. Sa verve s'en donne à cœur-joie sur la mythologie, et rajeunit ces thèmes hérités de l'apologétique grecque, qui les avait reçus elle-même tant de l'apologétique juive que de la philosophie hellénique. Plus respectueux à l'égard des pouvoirs publics, comme les préceptes pauliniens lui en imposaient le devoir, il réclame cependant pour ses frères le droit de se dérober aux orgies dont les fêtes des empereurs fournissaient le

1. M. Monceaux a pourtant imaginé avec beaucoup de finesse ce que les magistrats romains pouvaient opposer aux arguments de Tertullien, les réflexions que devaient leur suggérer sa thèse juridique. *Hist. litt. de l'Afrique chr.*, I, p. 249 et s.

prétexte, et d'éluder toute apothéose des Césars. A l'endroit des philosophes, nulle concession, nulle coquetterie : là où il veut mettre en relief l'humilité, la pureté, la dignité chrétiennes, c'est à l'orgueil de Platon et de Diogène, aux dépravation de Socrate et de Speusippe, aux basses flatteries d'Aristote qu'il les oppose. Il ne se détend un peu que pour décrire la vie toute simple et toute droite des croyants : encore mêle-t-il à ce tableau plus attendri des traits mordants qu'il ne sait pas se refuser.

Il est déjà presque tout entier dans cette œuvre. avec sa forte logique dont la virtuosité même avoisine parfois le sophisme ; avec son âpreté incisive et hautaine qui, dirait-on, cherche à humilier ses adversaires plus encore qu'à les convaincre ; avec sa verdeur nerveuse de style.

Il arrive souvent aux écrivains de mettre dans un de leurs premiers ouvrages le meilleur d'eux-mêmes. Tertullien a jeté dans l'*Apologeticum* quantité de réflexions qu'il reprendra plus tard pour les développer, pour les approfondir, et qui formeront la substance de plusieurs de ses traités. Presque toute la thèse du *de Testimonio animae* est amorcée au chapitre xvii. Il n'aura qu'à accentuer dans l'*ad Scapulam* ses fières déclarations du chapitre xxviii sur la liberté de conscience. Au chapitre xxxviii, il prélude à ses rigueurs contre le théâtre, telles qu'il les fera tonner dans le *de Spectaculis*. L'idée maîtresse du *de Praescriptione* est esquissée déjà au chapitre xlvii, 9 et s. Et le chapitre xxi trace les linéaments de la théorie du Verbe, qui réapparaîtra parachevée dans l'*aduersus Praxean*. Toutes ces questions, indiquées en passant et qu'il n'a ni le loisir ni la volonté d'étudier à fond, il saura s'en ressaisir, le moment venu, pour les

mettre en leur plein jour et en épuiser la fécondité.

L'*Apologeticum* est un de ces ouvrages qui survivent aux circonstances qui les ont fait naître et qui entrent dans le trésor commun des nations civilisées. Nulle part on ne peut entendre, exprimées avec la forte brièveté latine, plus de chaleureuses revendications en faveur de la justice, de la tolérance, des droits de l'accusé ; de plus vives protestations contre la tyrannie des lois injustes et prétendûment intangibles ; enfin une défense plus éloquente du Christianisme, de sa noblesse morale, de l'héroïsme de ses martyrs. Qu'il y ait dans cette admirable plaidoirie des parties caduques, des arguments périmés, c'est le contraire qui étonnerait plutôt. Dans l'ensemble, l'œuvre se tient, elle vit encore. « Tertullien, a dit Chateaubriand, parle comme un moderne ; *ses motifs d'éloquence sont pris dans le cercle des vérités éternelles*. Une partie de son plaidoyer en faveur de la religion pourrait servir encore aujourd'hui la même cause. » (*Génie du Christian.*, III, IV, 2.)

Les chrétiens lettrés eurent tout de suite le sentiment de cette supériorité éclatante. L'*Apologeticum* fut traduit en grec, peu d'années, semble-t-il, après son apparition. Ce n'est pas Tertullien lui même qui prit ce soin, car quelques fragments conservés par Eusèbe trahissent de menues erreurs d'interprétation [1]. En un temps où les traductions d'œuvres latines en grec étaient si rares [2], l'intérêt de la foi allait favoriser ces

1. Comparez par ex. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, II, 4, et *Apol.*, V, 1-2 ; E. II, XXV, 4, et *Ap.* V, 3 ; E. III, XX, 7, et *Ap.* V, 4 ; E. III, XXXIII, 3 et Ap. II, 6-7 ; E. V, V, 5, et *Ap.*, V, 6-7. — Pour les inexactitudes de traduction, voir surtout Eusèbe, II, XXV, 4.

2. Cf. E. EGGER, *Mémoires d'Hist. anc. et de Philologie*, Paris, 1865, p. 266 et s. On peut citer les *Géorgiques* traduites par un certain Arrien (qui est à distinguer du disciple d'Epictète) sous Hadrien ; les *Histoires* de Salluste, traduites par le sophiste Zenobios, également sous Hadrien.

échanges entre l'Occident et l'Orient, au mépris des susceptibilités nationales de l'hellénisme.

A côté de ce chef-d'œuvre de passion et d'éloquence, le *de Testimonio animae* apparaît un peu frêle. On y voit Tertullien préoccupé d'instituer une méthode originale pour trouver accès dans le cœur des non-chrétiens. Il constate que la tactique des apologistes, ses prédécesseurs, n'a pas réussi. Ils ont voulu prouver par quantité d'extraits tirés des philosophes et des poètes profanes, qu'entre la doctrine nouvelle et l'antique sagesse païenne, c'étaient des accords qui s'accusaient plutôt que des divergences. Ces essais de conciliation n'ont abouti à rien de bon : les adversaires de la foi se sont contentés de récuser leurs maîtres les plus admirés, là où ils paraissaient offrir un appui à la vérité chrétienne. Inutile de recourir à ce vain travail d'érudition ; inutile aussi de faire état des livres saints, puisque, pour y croire, il faut être chrétien déjà (*ad quas* [*litteras*] *nemo uenit, nisi iam Christianus*). Le véritable point d'attache pour la foi, c'est dans l'âme humaine qu'il le faut chercher, avant qu'elle ait subi la déformation d'aucune culture : *te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello.* Si on écoute le témoignage de cette âme encore ingénue, on y percevra le christianisme qui y est latent (*testimonium animae naturaliter christianae*). Dans la spontanéité de son langage, de ses prières, de ses exclamations même, l'âme proclame l'unité et la bonté de Dieu, l'existence des démons, sa survie à venir, et la réalité des rémunérations d'outre-tombe. Voilà les vérités dont la nature elle-même, la nature sans art et sans fard, lui a fait confidence. Et qu'on

ne voie pas seulement, dans ces formules révélatrices, de simples clichés, vides de tout sens réfléchi, des locutions vicieuses dont la littérature aurait contribué à développer l'usage. A qui la littérature a-t-elle emprunté ces *eruptiones animae*, sinon à l'âme véridique? Puisse le païen sincère prêter l'oreille à cette vérité qu'il porte en lui-même et dont il ne sait pas comprendre les accents !

Rien de plus curieux que les divergences des critiques sur cet opuscule. Mœhler, Néander l'ont admiré. Un théologien protestant, Viala, a écrit[1] : « C'est de tous les ouvrages de Tertullien celui qui me paraît le plus profond, le plus universel, et peut-être aussi le seul qui restera. » D'autres, par contre, le considèrent comme « un des plus faibles » de l'auteur, et remarquent « qu'il est fait tout entier de l'étude sophistique d'expressions convenues du langage courant[2] ».

Il y a peut-être dans le *de Testimonio animae* de quoi justifier en une certaine mesure cet enthousiasme et ce dédain. Tertullien promet plus qu'il ne donne: il trace les linéaments d'une méthode plus qu'il ne réussit à l'appliquer : il esquisse la théorie d'une convenance entre le surnaturel et l'âme humaine, sans l'établir sur des faits suffisamment caractérisés. Il a eu une intuition intéressante, qu'il doit d'ailleurs, semble-t-il, à la philosophie stoïcienne[3], mais pas assez de pénétration psychologique pour en faire

1. *Tertullien considéré comme apologiste*, Strasbourg, 1868, p. 29.
2. Guignebert, *Tertullien...*, p. 252.
3. L'idée du « consentement universel » est une idée stoïcienne. Voy. Diog. Laert., VII, liv. On trouve même, dans le stoïcisme, des auscultations analogues du langage vulgaire, en tant que révélateur de certaines vérités : Chrysippe, dans les *Fragm. stoic. ueterum*, fragm. 892 (Arnim, II, 243); Sénèque, *de Benef.*, V, vii, 2 ; Marc-Aurèle, v, 8 ; x, 21.

sortir ce qu'elle pouvait contenir de vital, et son pressentiment n'a abouti qu'à des à peu près.

L'*ad Scapulam* est un court « avertissement » en cinq chapitres adressé au proconsul d'Afrique, Scapula, qui, en 212/3, rompant avec la longanimité relative de certains de ses prédécesseurs, pourchassait haineusement les chrétiens et n'hésitait pas à leur appliquer la peine du feu que les pires criminels évitaient le plus souvent. La soldatesque profitait de ces rigueurs officielles pour rançonner les suspects, menacés également par leurs inimitiés privées qui se faisaient volontiers dénonciatrices. Dès le début de l'ouvrage, Tertullien détermine avec une dignité parfaite la position qu'il entend prendre et garder : ce n'est pas la pitié qu'il réclame pour les chrétiens, — en le devenant, ceux-ci ont fait le sacrifice de leur vie — : mais c'est à l'intérêt même de leurs ennemis qu'il veut faire appel. Il se reprend : que dis je, de leurs ennemis ? de leurs amis plutôt, car « aimer ceux qui nous aiment est un sentiment naturel à tous, il n'appartient qu'aux seuls chrétiens d'aimer leurs ennemis (*amicos enim diligere omnium est, inimicos autem solorum Christianorum*) ». Il rappelle quelques principes fondamentaux : d'abord la liberté de conscience (il l'affirme en termes si formels qu'un des éditeurs de ses œuvres au XVIIe siècle, Pamelius, ne peut cacher son inquiétude et observe qu'il y a au début du *Scorpiace* des maximes toutes contraires [1]) : « Chaque homme reçoit par droit naturel la liberté d'adorer ce que bon lui semble... Il n'appartient pas à

1. *Ap.* Migne, P. L., I, 777, note 2.

la religion de contraindre la religion, qui doit être embrassée spontanément, et non par force (*nec religionis est cogere religionem quae sponte suscipi debet, non ui*) ». Ensuite le parfait loyalisme des Chrétiens : « Le Chrétien n'est l'ennemi de personne, à plus forte raison du prince. Comme il sait que celui-ci est établi par son Dieu, il faut nécessairement qu'il le chérisse, qu'il le respecte, qu'il l'honore et qu'il veuille son salut, en même temps que celui de l'empire romain tout entier, tant que le monde durera, car l'empire durera autant que le monde. Nous honorons donc l'empereur comme il nous est permis de l'honorer, et comme il lui est avantageux de l'être, c'est-à dire comme un homme qui est le second après Dieu... » Quels sujets plus pacifiques que les chrétiens, — et cependant si nous voulions... Une sourde menace gronde ici. Déjà on avait pu en percevoir la rumeur au chapitre xxxvii, 3, de l'*Apologeticum*. Au surplus, l'*Apologeticum* fournit à l'*ad Scapulam* la plupart des thèmes qui y sont développés. Il en est un cependant qui est nouveau et qui donne à l'opuscule son sens particulier. Tertullien énumère un certain nombre de faits récents où Scapula devrait lire les signes précurseurs de la colère divine : pluies dévastatrices, feux suspendus au-dessus des murs de Carthage, éclipse de soleil [1]. On reconnaît là un développement favori des historiens romains. Notons que Tertullien retourne fort spirituellement contre les païens et met à leur compte le grief coutumier qui imputait aux chrétiens, contempteurs des dieux nationaux, toutes les calamités publiques. Prenant ensuite directement à partie

1. Cette éclipse eut lieu, d'après les calculs des astronomes modernes, le 14 août 212. L'allusion permet de dater le traité d'une façon certaine.

Scapula, il dresse devant lui l'épouvantail des châtiments dont ont été frappés certains magistrats persécuteurs : l'un, Vigellius Saturninus, perdit la vue ; l'autre, Claudius Herminianus, fut atteint de plaies affreuses où bouillonnaient les vers : il reconnut son erreur et mourut presque chrétien. Scapula lui-même n'est-il pas en ce moment même travaillé par la maladie? Or, quand a-t-elle commencé, cette maladie? Juste après qu'il a eu livré aux bêtes le martyr Mauilus, d'Hadrumète...

Cette idée que la Providence manifeste dès ce bas monde les effets de sa rigueur par les châtiments dont elle frappe les impies dans leur corps et dans leur vie apportait depuis longtemps aux chrétiens (comme jadis aux Juifs) ses consolations vengeresses. Josèphe[1] avait montré Hérode, tombant en putréfaction, rongé tout vivant par les vers, affolé de souffrance, et mettant un terme par le suicide à ses inénarrables maux. Hérode Agrippa, persécuteur des Apôtres, avait expiré, lui aussi, dévoré de vermine[2]. Pilate passait pour avoir subi l'étreinte de telles infortunes qu'il était devenu « par force son propre meurtrier et son propre bourreau »[3]. Lactance donnera au même « motif » une ample orchestration dans son *de Mortibus Persecutorum*. Tertullien en tire déjà des effets puissants dans l'*ad Scapulam* ; mais il a assez de tact moral et littéraire pour ne pas les grossir à l'excès. L'opuscule est d'une énergie noble et vigoureuse, dont le pathétique devient encore plus pressant vers la fin, là où Tertullien supplie une dernière fois le proconsul « de ne pas combattre Dieu » (μὴ θεομαχεῖν : l'expression,

1. Cité dans Eusèbe, H. E., I, VIII, 3-14.
2. *Actes*, XII, 23 ; cf. Eusèbe, I, X.
3. H. E., II, VII.

empruntée aux *Actes des Apôtres*, XXIII, 9, est citée sous sa forme grecque).

Ce n'est pas seulement contre l'hostilité des pouvoirs publics et les sévices de la foule que les chrétiens avaient à se défendre, c'était aussi contre les Juifs. Né du Judaïsme, longtemps confondu avec lui dans l'estimation commune, le Christianisme ne tarda pas à subir les effets de l'hostilité d'Israël à qui il voua lui-même une antipathie profonde. « *Nam et nunc aduentum eius (= Christi) expectant (Iudaei), nec alia magis inter nos et illos compulsatio est, quam quod iam uenisse non credunt* » : « Les Juifs attendent encore la venue du Christ, et il n'y a pas entre eux et nous de plus fort sujet de dissentiment que leur refus de croire qu'il est déjà venu[1]. » Tel était, en effet, le point cardinal du débat entre juifs et chrétiens. Mais bien d'autres contestations secondaires étaient venues s'ajouter à ce grief fondamental[2].

Très nombreux en Afrique[3], les Juifs attisaient de leur mieux les haines païennes. *Synagogas Iudaeorum, fontes persecutionum* : le mot est encore de Tertullien[4]. Ils provoquaient aussi les chrétiens à des controverses. Une récente dispute publique, qui n'avait donné aucun résultat, à cause de la mauvaise tenue de certains auditeurs, suggéra à Tertullien l'idée de

1. *Apol.*, XXI, 15.
2. Sur cette question, qui mériterait d'être traitée dans toute son ampleur, voir les documents groupés par JEAN JUSTER, *les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914, t. I, p. 35 à 76. Bonne orientation générale dans RENAN, *Disc. et Conf.*, p. 311 et s.; HARNACK, *Mission u. Ausb. des Christentums*, I², p. 39, 50, 399 ; II², p. 77.
3. MONCEAUX, *les Colonies juives de l'Afrique romaine* (*Rev. des Etudes juives*, XLV [1902], p. 1-28); *Dict. d'Archéol. chr. et de Lit.*, I, 745; AUDOLLENT, *Carthage romaine*, p. 705.
4. *Scorpiace*, X.

consigner par écrit les arguments qui n'avaient pu être fournis oralement. C'est de là que sortit *l'aduersus Iudaeos*. Le dessein général de ce traité est fort clair. Tertullien veut démontrer aux Juifs que l'économie de la révélation ne permet d'attribuer à la Loi de Moïse qu'une valeur temporaire, et qu'ils ont tort de s'y cramponner, puisque la Loi nouvelle s'est substituée presque totalement aux anciens rites abolis. L'examen des prophéties prouve que le Messie attendu a apporté aux hommes son message de salut. D'Adam au Christ, les ordonnances divines ont continuellement évolué, mais désormais le terme est atteint : « *Non potes futurum contendere, quod uides fieri* ». Dans le détail, la discussion souffre de quelque confusion. Les derniers chapitres (IX-XIV) sont empruntés pour la plus grande part au III[e] livre de l'*Aduersus Marcionem*[1] ; et cela avec des maladresses qui font douter que ce soit Tertullien lui même qui ait opéré une si inhabile transcription[2].

VI

Les écrits apologétiques de Tertullien constituent la partie la plus généreuse. la plus vibrante de son œuvre, mais non peut être la plus curieuse à qui

1. On peut comparer *adu. Iud.* IX et *adu. Marc.* III, XII, XIII, XIV, XVI, XVII ; *adu. Iud.* X et *adu. Marc.* III, XVIII-XIX ; *adu. Iud.* XI-XII et *adu. Marc.* III, XX ; *adu. Iud.* XIII et *adu. Marc.* III, XXIII ; *adu. Iud.* XIV, et *adu. Marc.* III, XX-XXI.

2. Ce problème critique pourrait être étudié à nouveau. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chr.*, I, 295, et s., et Harnack, *Chron.* II, 290, tiennent pour l'authenticité. De même Akerman, *Ueber die Echtheit der letzteren Haelfte von T. adu. Iudaeos*, Lund, 1918. Mais Einsiedler, *de Tert. adu. Iudaeos libro*, Diss., Augsbourg, 1897, et Krüger, *Gött. Gel. Anz.* 1905 p. 31 et s., élèvent de très fortes objections.

essaie de pénétrer dans cette âme de colère et de passion. Bien plus significatifs à ce point de vue sont les traités où il entreprend de déterminer l'attitude de la chrétienté d'Afrique à l'égard de la société païenne et des formes diverses de la civilisation de son temps. C'est là que nous le connaîtrons tout entier avec les fougues et les manies de son tempérament.

« Le Christianisme et l'Empire, affirme Ernest Renan[1], se regardaient l'un l'autre comme deux animaux qui vont se dévorer... Quand une société d'hommes... devient dans l'Etat une république à part, fût-elle composée d'anges, elle est un fléau. Ce n'est pas sans raison qu'on les détestait, ces hommes en apparence si doux et si bienfaisants. Ils démolissaient vraiment l'empire romain. Ils buvaient sa force. Rien ne sert de dire qu'on est un bon citoyen parce qu'on paye ses contributions, qu'on est aumônieux, rangé, quand on est en réalité citoyen du ciel et qu'on ne tient la patrie terrestre que pour une prison où l'on est enchaîné côte à côte avec des misérables. » Beaucoup se représentent comme faisait E. Renan les premières générations chrétiennes ; ils les imaginent s'exilant de la vie sociale, rétives aux tentations que celle-ci leur offrait. C'est prendre trop au pied de la lettre les déclarations un peu emphatiques de certains apologistes et les exigences grondeuses de certains moralistes. La réalité apparaît assez différente. Il suffit de lire attentivement les opuscules où Tertullien règle les questions d'ordre intérieur pour voir combien diverses étaient les tendances des fidèles de Carthage et d'Afrique. Il y avait les simples, incapables et insoucieux de spéculation, se contentant de la tranquille

1. *Marc-Aurèle*, p. 428. Développement assez analogue dans E. SCHUERER, *die aeltesten Christengemeinden in roemischen Reiche*, Kiel, 1894, p. 9.

possession de leur foi, mais exposés, en raison de leur naïveté même, aux sophismes amollissants[1] ; les intellectuels, qui se piquaient d'aborder les plus abstruses questions de la métaphysique religieuse[2] ; il y avait les faibles, les « chrétiens en l'air[3] », qui, loin de goûter le martyre[4], la persécution[5], la pénitence[6], se montraient amis avant tout de leur tranquillité[7], et prétendaient s'aménager ici-bas une vie aussi confortable que possible, fût-ce au prix des plus fâcheuses compromissions[8] : les « libéraux », qui rêvaient de réconcilier le christianisme avec le siècle ou se refusaient du moins à toute provocation inutile[9] ; les rigoristes, enfin, âmes pareilles à celle de Tertullien.

1. « Qui simpliciter credidisse contenti non exploratis rationibus traditionum intentam probabilem fidem per imperitiam portant. » (*De Bapt.*, I) ; « rudes animas » (*adu. Marc.*, I, XX) ; « Nam et multi rudes et plerique sua fide dubii, et simplices plures quos instrui, dirigi, muniri oportebit » (*De Res. C.*, II) ; « Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est » (*adu. Pr.*, II ; cf. *ibid.* I).

2. Cf. *de Praesc.*, IX ; *adu. Marc.*, I, II.

3. « ... Plerosque in uentum et si placuerit Christianos... » (*Scorp.*, I.)

4. Cf. *ibid.*, I : « sauciatam fidem uel in haeresin uel in saeculum exspirat (infirmitas). » Voir Harnack, *Mission*, I², 404, n. 2.

5. Les arguments des partisans de la fuite en temps de persécution sont indiqués dans le *de Fuga* aux § V, VI, VII, VIII, X : noter au § VI (OE., I, 471) les mots : « Sic enim uoluit quidam, sed et ipse fugitiuus, *argumentari...* »

6. *De Paen.*, V, 10-12.

7. « Mussitant denique tam bonam et longam sibi pacem periclitari ». (*De Cor.*, I.)

8. Un bon nombre de chrétiens ne voulaient point se priver du théâtre. Tertullien énumère leurs excuses dans le *de Spect.*, I, II, III, XX, XXIX. On peut comparer les doléances de l'auteur du *de Spectac.*, attribué ordinairement à Novatien, sur certains sophismes analogues (Hartel, *Opera Cypriani*, III, p. 3). Les mariages mixtes avaient également leurs partisans (*ad Ux.*, II). — On remarquera, sans vouloir d'ailleurs confondre des catégories aussi distinctes, que Tertullien admet que des chrétiens pouvaient se rendre coupables de crimes de droit commun (*Apol.*, XLIV, 3, et XLVI, 17) et de crimes contre nature (*de Pud.*, IV, 5).

9. Voir surtout le *de Idololatria*. On peut délimiter aisément, d'après chaque réfutation partielle de Tertullien, la position où s'établissaient ses adversaires.

Tout ce flot humain, oscillant et divers, Tertullien avait la prétention de le pousser, de gré ou de force, dans les chemins étroits qui étaient pour lui la seule voie permise au chrétien [1].

Qu'était, en effet, pour lui le christianisme? Une foi, sans doute, une *regula fidei,* autrement dit un conglomérat de propositions qui s'imposaient obligatoirement à l'intelligence et dont l'authenticité était garantie par l'unanime accord des Eglises; — mais avant tout une discipline, c'est-à dire une règle et un frein pour la volonté. Son esprit de juriste se complaisait en cette idée d'une doctrine qui jette sur la vie humaine tout entière, dans l'infinie multiplicité de ses actes, le réseau étroit de ses prescriptions, avec la promesse d'une récompense éternelle pour ceux qui en auront accepté l'enlacement, avec la menace d'un éternel châtiment contre quiconque se sera débattu pour y échapper. Le Dieu qu'il chérit, c'est le juge inflexible et jaloux qui a établi la *timor* comme base du salut de l'homme, qui sème les tentations en ce monde pour faire l'épreuve de ses fidèles, et qui tient toujours ses vengeances prêtes. De là les animosités de Tertullien contre l'hérétique Marcion, qui s'était complu à souligner les « anthropopathismes » du Dieu de l'Ancien Testament.

« Ecoutez, pécheurs, s'écrie Tertullien, et vous qui ne l'êtes pas encore, afin d'apprendre à le devenir. On a inventé un Dieu meilleur, qui ne s'offense, ni ne s'irrite, ni se venge; un Dieu dans l'enfer duquel nulle flamme ne bouillonne, et qui n'a point de ténèbres extérieures, ni de frissons, ni de grincements de dents. Il est tout bon, vous dis-je. Il défend bien de pécher, mais seulement sur le papier. A vous de voir si vous voulez bien lui

1. *De Fuga,* XIV (OE., I, 491).

accorder obéissance, pour avoir l'air de l'honorer. Quant à la crainte, il n'en veut pas...[1] »

De cette conception, Tertullien pouvait déduire logiquement pour soi même la nécessité d'une vie mortifiée. tout entière coordonnée et suspendue à la pensée de son salut individuel. Mais il n'était pas homme à borner son effort à la poursuite d'une perfection purement égoïste. Outre que ses fonctions de prêtre l'obligeaient à l'action extérieure, il était trop combatif. trop passionné, trop avide de conquérir les âmes, de leur souffler ses idées, ses affections, ses haines, pour ne pas essayer de modeler autrui d'après son propre idéal, jusqu'à parfaite ressemblance.

En fait, voyez-le s'occuper de déterminer certaines règles de conduite à l'usage de ses frères, en des cas douteux ou controversés. Par exemple : dans quelle mesure était il licite à un chrétien de participer à la vie païenne (*de Idololatria*). à une femme chrétienne de se parer (*de Cultu feminarum*)? Fallait-il que les jeunes filles portassent le voile (*de Virginibus uelandis*) ? Quand et comment convenait il de prier (*de Oratione*)? — Il ne se contente jamais de poser des principes généraux. Il entre dans les faits particuliers. dans le tout petit des détails qui composent la trame de l'au jour le jour. Le *de Idololatria* est une sorte de traité de théologie morale où. après avoir établi la gravité du crime d'idolâtrie, Tertullien passe en revue les diverses formes de la vie séculière. métiers, cérémonies, langage même, et s'attache à préciser chaque fois en quelle mesure le chrétien, ennemi des lâches à peu près, doit y collaborer. Et avec quelle minutie

1. *Adu. Marc.*, I. xxvii.

il détermine les conditions de la prière, le ton, les gestes, l'attitude à observer (*de Oratione*) ! Avec quel scrupule il aune la longueur du voile qui convient aux vierges, indiquant comment il faut le disposer par devant et par derrière, et jusqu'où il doit descendre, et l'âge précis où il faut qu'elles commencent à le porter ! Il n'est pas de ces moralistes qui supposent que l'esprit seul suffit à tout vivifier. Il aime à tout prévoir pour tout réglementer, parce qu'il connaît la faiblesse, la perversité de l'homme et qu'il craint que celui-ci ne s'échappe par le côté où l'on aurait omis de tracer la route à suivre et d'élever des garde-fous. Il faut donc qu'une exégèse précise adapte les prescriptions de la loi aux réalités quotidiennes.

Voilà l'esprit, à la fois autoritaire et pointilleux, dans lequel il traite les problèmes que suscitait le développement de la vie catholique en un milieu hétérogène. Non qu'il soit incapable d'une sorte de douceur grave, d'une certaine onction même. Parcourons le *de Paenitentia* : c'est, non pas un traité didactique sur la pénitence en tant qu'institution ecclésiastique, mais bien plutôt une sorte de sermon où Tertullien s'adresse principalement aux catéchumènes encore peu au courant des exigences de la vie chrétienne, ou trop prompts à les éluder. On est frappé de ce qu'il y a d'apaisé, de bienveillant dans le ton qu'y prend Tertullien. Les duretés, certes, n'y manquent pas. Il est prompt à la colère contre « l'écoutant » qui, se fiant à la vertu purificatrice du baptême, prétend bien ne pas renoncer, jusqu'au moment de le recevoir, aux péchés qu'il aime (cf. § VI) ; contre le pécheur qui défaille de terreur à la pensée qu'il lui faudra vivre « sans se baigner, tout sordide, privé de toute joie, dans la rudesse du sac, sous l'horreur de la cendre, le visage défait par

le jeûne » (XI). Mais on y peut noter en maints endroits une mysticité douce et compatissante, des accents de pieuse et tendre charité : par exemple, quand il insiste, pour rassurer le pécheur contre toute tentative de désespoir, sur la *paternité* de Dieu (VIII).

Le *de Patientia*, le *de Oratione* respirent la même sérénité relative. Pareillement une émotion virile, sans rien d'affadissant, pénètre tout l'*ad Martyres*, sorte de « consolation » dont Tertullien apporte le réconfort aux *benedicti martyres designati* qui attendent dans la prison de Carthage les épreuves de la torture et de la mort. Là encore pourtant, sous les dehors de l'humilité (*nec tantus sum, ut vos alloquar*...), sous les respectueuses exhortations à accepter leur destinée glorieuse, perce la rigueur d'un ascétisme qui se ferait vite impitoyable pour l'ombre même d'une défaillance[1].

Cet ascétisme, c'est le fond et c'est le vœu de la nature de Tertullien. Avant même d'avoir donné son adhésion pleine et entière au montanisme, il n'a cessé de combattre les mollesses, les abdications, les défaillances dont, à son gré, la mortelle langueur appesantissait l'atmosphère. Défense formelle aux chrétiens de prendre part aux spectacles, quelle qu'en soit la forme (cirque, théâtre, combats d'athlètes, combats de gladiateurs), car tout y rappelle l'idolâtrie ou y exhale la volupté (*de Spectaculis*). Défense d'exercer aucun métier qui, de près ou de loin, puisse coopérer au culte des faux dieux ; défense d'enseigner la littérature profane ; réserves expresses sur la pratique du commerce qui vit de cupidité, de fraude et confine si souvent à l'idolâtrie ; défense de participer à toute fête,

1. Cf. les § II et § IV.

à toute cérémonie, à tout usage inspiré du culte des faux dieux : interdiction pratique d'accepter aucune charge publique : incompatibilité entre le service militaire et le devoir chrétien : proscription de toute formule verbale qui sent le paganisme (*de Idololatria*) ; défense aux veufs de se remarier : aux chrétiens, de contracter des mariages mixtes (*ad Uxorem*). Voilà quelques-uns des retranchements qu'il préconise, et avec quelle rudesse sans merci, quelle acceptation résolument brutale de toutes les conséquences des principes qu'il a posés !

Pages admirables, d'ailleurs, de dialectique, de vigueur subtile et d'ardent désir de convaincre. Chose curieuse, ce fougueux inquisiteur couve une dernière faiblesse : il a gardé une tendresse pour la rhétorique, ses raffinements, ses ruses de style. Parmi tant d'âpres exhortations, certains morceaux d'un tour raffiné et précieux font un singulier effet. Voici comment, à la fin du *de Cultu Feminarum*, il énumère les vertus dont il convient aux femmes chrétiennes de s'embellir uniquement :

« Montrez-vous parées des cosmétiques et des ornements empruntés aux prophètes et aux apôtres. Empruntez à la simplicité votre blanc, à la pudeur votre rouge, peignez vos yeux de réserve et vos lèvres de silence, accrochez à vos oreilles les paroles de Dieu, nouez à votre cou le joug du Christ..., habillez-vous de la soie de la probité, du lin de la sainteté, de la pourpre de la pudicité, et, fardées de la sorte, vous aurez Dieu pour amant ! »

Il a donné une fois libre cours à cette veine secrète. C'est dans ce prodigieux *de Pallio*, qui est, à coup sûr, l'ouvrage le plus difficile de la latinité et à propos duquel, au XVIIe siècle, Claude de Saumaise, incomparable exégète, a dépensé des trésors d'ingéniosité sans réussir à en débrouiller toutes les énigmes. Sous

couleur de se justifier d'avoir échangé la toge contre le pallium, Tertullien se livre (sur un thème d'ailleurs traditionnel [1]), aux développements les plus étourdissants, comme s'il voulait prouver aux lettrés de son temps quel rhéteur incomparable il eût été, s'il lui avait plu de faire profession de bel esprit. Tant de virtuosité volontairement frivole, chez l'auteur du *de Idololatria* et de l'*Apologeticum*, a scandalisé le bon Tillemont : « On trouve dans le *de Pallio*, remarque-t-il [2], une très grande érudition, mais je ne pense pas qu'on y trouve toute la sagesse et toute la gravité qu'on attend d'un homme de la réputation de Tertullien. » De son côté, Malebranche [3], pour qui Tertullien est le type de ces « imaginations fortes » qu'il n'aime guère parce qu' « elles passionnent tout », déclare que rien ne peut excuser « ce beau dessein de se rendre obscur et incompréhensible ». Et il faut avouer qu'il est bizarre qu'un homme si pénétré du sérieux de la vie humaine, si frémissant de l'attente de l'éternelle patrie, se soit complu en ces déliquescences littéraires. Une telle contradiction révèle à quel point Tertullien reste l'homme de son temps, et à quelle profondeur l'a marqué cette culture profane dont il affecte ailleurs de se méfier.

VII

Ce n'est pas seulement dans l'ordre pratique, mais

1. Cf. Varron, dans sa satire intitulée *Modius*, fr. 314 ; Apollonius de Tyane, *Philostr.*, p. 307, 19 KAYSER ; Dion Chrys. *Or.* LXXII ; Apulée, *Apol.* XXII. — GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909, a bien étudié la question des sources. Il rattache le *de Pallio* au genre « diatribe » et soupçonne que Tertullien a largement utilisé Varron. La note chrétienne est sensible surtout aux § II, IV, V et vers la fin de l'opuscule.

2. *Mémoires pour servir à l'Hist. eccl.*, Paris, t. II (1701), p. 227.

3. *De la Recherche de la Vérité*, livre II, 3ᵉ partie, chap. III.

aussi dans l'ordre intellectuel que Tertullien exerçait son magistère grondeur. Les « Gnostiques » n'eurent pas de plus redoutable ennemi.

La fantaisie intempérante de ces intellectuels pseudo-chrétiens, férus d'individualisme, avides de dogmatiser, qui bouleversaient la théorie de la création, différenciaient le vrai Dieu du Dieu Créateur et Législateur de l'Ancien Testament, inséraient entre ce Dieu suprême et l'univers sensible leurs couples d'éons aux noms étranges, leurs syzygies, plérômes, ogdoades, archontes; qui volatilisaient la réalité des récits évangéliques, exténuaient le Christ historique en un Jésus fantôme, lequel ni n'avait souffert ni n'était ressuscité, réservaient à des catégories étroitement circonscrites le bienfait d'une rédemption dérisoire d'où la plus grande partie du genre humain était exclue; qui dénaturaient l'idée de l'Église, qu'ils personnifiaient en l'un des Eons de leurs cosmogonies funambulesques; dont quelques-uns enfin proclamaient « qu'il est loisible à l'or de se traîner dans la boue sans se souiller [1], que les destinées de l'âme ne sont nullement solidaires des faiblesses de la chair, — des actes ne pouvant modifier la nature spirituelle de l'être — et que nul n'est obligé de souffrir pour un Christ irréel dont la Passion fut toute fictive : cette critique effrénée, cet orgueil qui refusait de s'incliner devant la commune croyance des fidèles, inspiraient à Tertullien la plus furieuse répulsion. D'autant plus que les Gnostiques excellaient à éveiller le doute dans le cœur de ceux qui avaient la faiblesse ou la présomption de discuter avec eux [2], et que beaucoup d'âmes se sentaient trou

1. Saint Irénée, I, VI, 2 (P. G., VII, 508).
2. Cf. *de Praesc.*, VIII, 1.

bler de certaines désertions qui venaient d'affliger l'Église.

Tertullien s'appliqua dans le *de Praescriptione Haereticorum* à réagir énergiquement contre cette redoutable contagion de scandale. Après une charge à fond contre la philosophie profane, contre la dialectique aristotélicienne, maîtresse de subtilité et de contradiction, contre les vaines curiosités de l'esprit, il y élève, comme pièce capitale contre l'hérésie, l'argument juridique de la « prescription ». La portée n'en peut être saisie qu'en fonction du Droit romain, et quelques explications sont ici nécessaires.

La loi des douze Tables avait établi que quiconque aurait usé pendant deux ans d'un fonds de terre, pendant un an de toute autre chose, en deviendrait légitime propriétaire (sauf certains cas réservés [1]). Ce mode d'acquérir s'appelait *usucapio*. Mais il était réservé aux seuls citoyens [2]. Il fallut imaginer un procédé différent pour les fonds provinciaux qui ne comportaient pas la propriété quiritaire et pour les pérégrins qui, faute du titre de citoyens, n'étaient pas aptes à obtenir le *dominium* [3]. « Il fut permis à quiconque avait pris possession d'un fonds provincial d'une façon régulière, et le possédait depuis dix ans au moins, de repousser toute réclamation de l'ancien possesseur au moyen d'une exception préjudicielle, *longae possessionis praescriptio* » [4]. Supposons qu'un

1. Cf. Cuq, *Les institutions juridiques des romains*, t. Ier, 2e éd. (1904), p. 85 ; May, *Éléments de droit Romain*, 3e édition (1894), p. 168 et suiv.

2. May, *op. cit.*, p. 143.

3. Pour plus de détails, cf. Cuq, II, p. 249 et suiv.

4. Cuq, II, p. 249. L'auteur ajoute : « Cette exception, que Gaius ignore et qui est pour la première fois mentionnée dans un rescrit du 29 décembre 199, fut vraisemblablement consacrée par quelques édits provinciaux avant d'être généralisée par les empereurs. »

demandeur vint réclamer tel bien-fonds comme lui appartenant. Le préteur lui délivrait une formule où étaient précisés les points sur lesquels le juge désigné devrait prononcer. Mais en tête de cette formule, il libellait, sur prière du défendeur, une restriction conditionnelle déclarant que. si le défendeur avait réellement possédé le bien-fonds pendant le délai légal, la requête dirigée contre lui serait écartée *a priori*. La *praescriptio* était donc « une fin de non-recevoir permettant au possesseur de paralyser l'action qu'on intentait contre lui pour reprendre la chose[1] ».

Tel est l'expédient de procédure que Tertullien transporte dans le domaine théologique. Les hérétiques s'arrogent le droit de disserter sur les Écritures : ils les interprètent arbitrairement ; parfois même il les corrigent et les mutilent. Or toute la question se ramène à ceci : ont-ils le droit d'y toucher ? A qui les Écritures appartiennent elles ? Ce seul point, une fois décidé, dispensera de plaider sur le fond.

Historiquement, affirme Tertullien, il est indubitable qu'elles sont la propriété de l'Église catholique qui en est l'héritière par voie de transmission légitime. C'est un fait que le Christ a chargé les apôtres de prêcher sa doctrine et les en a rendus dépositaires ; c'est un fait que ceux-ci l'ont remise à leur tour aux églises dites apostoliques : et que, par l'intermédiaire de ces églises, elle a passé aux autres foyers de la chrétienté à mesure qu'ils s'allumaient à travers le monde. Et ce qui prouve cette succession ininterrompue, c'est encore l'identité des traditions qui se perpétuent au milieu des groupements catholiques.

1. MAY, *op. cit.*, p. 170.

Voilà l'idée maîtresse de ce traité, un des plus vigoureux et des plus puissamment charpentés qu'ait écrits Tertullien, un de ceux que les théologiens modernes ont le plus admirés[1]. La logique eût voulu qu'après l'avoir ainsi étayée sur le droit et sur l'histoire, il se refusât à toute discussion avec les hétérodoxes. Mais il était trop vaillant jouteur pour obéir à la logique. C'est surtout à l'usage des masses catholiques qu'il a forgé son système. Une fois le gros de ses troupes bien en sûreté dans la citadelle héréditaire, il n'hésite pas à faire personnellement les plus brillantes sorties contre l'ennemi, tant pour rassurer supplémentairement les siens, que pour jeter le désarroi dans le camp adverse. Le *de Baptismo*, qui donne une théorie complète du baptême chrétien, est dirigé contre une « vipère » de l'hérésie caïnite. — Dans le *Contra Hermogenem*, il s'en prend au peintre Hermogène, « hérétique et brouillon qui confond l'éloquence avec le bavardage et l'impudence avec la fermeté ». Hermogène soutenait que la matière est éternelle et que Dieu a tiré d'elle toute chose. Tertullien lui oppose, outre de copieuses injures, un certain nombre de difficultés. En donnant à la matière l'attribut propre à Dieu — l'éternité —, Hermogène faisait, selon lui, de la matière l'égale de Dieu. Bien plus, il l'élevait au-dessus de Dieu, en réduisant Dieu à avoir besoin d'elle pour accomplir son œuvre créatrice. Dieu ne s'en était donc certainement pas servi *ut dominus*. Il n'avait pu en user que *precario*, car s'il en avait usé *ex dominio*, il faudrait le rendre responsable de l'existence du mal dans le monde, puisqu'il

1. J'ai étudié la longue fortune de l'argument de « prescription » R.H.L.R., XI (1908) 408-428 ; 497-514.

aurait permis à la matière, sa propriété, de déployer le mal qu'elle porte en soi. Ne l'ayant pas possédée *ex dominio*. Dieu n'en avait dès lors disposé que comme on dispose d'un bien étranger, *aut precario*, parce qu'il en avait besoin, *aut ex iniuria*, parce qu'il était le plus fort. A Hermogène de choisir! C'est ainsi que, dans le détail de la discussion, à chaque instant surgit l'argument juridique. — L'*Aduersus Valentinianos* n'est guère qu'une compilation de morceaux tirés du grand ouvrage de saint Irénée, *Irenaeus omnium doctrinarum curiosissimus explorator*, comme l'appelle Tertullien (§ v). Il y ajoute surtout des plaisanteries et une satire assez divertissante du mystère dont la secte du gnostique Valentin affectait de s'envelopper. Les cinq livres de l'*Aduersus Marcionem* représentent un effort tout autrement original[1]. Je ne rappellerai ici que l'essentiel de la thèse marcioniste. Marcion avait été vivement frappé des divergences entre l'idée de Dieu, telle que la révèle l'Ancien Testament, et celle qui apparaît dans l'Évangile. D'un côté, un Dieu sévère et même cruel, en qui certaines des passions humaines vivent et bouillonnent, qui aime, hait, se venge, est sujet à l'incertitude et au repentir ; de l'autre côté, un Dieu de clémence et de bonté, père céleste de toute créature. Marcion partait de cette opposition pour accommoder à son gré les données de la Révélation. Selon lui, le Dieu véritable, le Dieu suprême s'était véritablement et pour la première fois manifesté dans le Christ ; quant au Dieu de l'Ancien Testament, ce n'était à ses yeux qu'un simple démiurge, un

1. Le début de l'*Aduersus Marcionem* est fort curieux pour l'histoire du livre dans l'antiquité. L'auteur y explique comment cet ouvrage eut trois éditions, dont la troisième, dans son intention, devait annuler les deux autres.

Dieu subalterne, responsable de la création de la ὕλη, de la matière mauvaise en soi. Bien entendu, les catholiques ne pouvaient accepter ces vues. En reniant le Judaïsme, Marcion ne commettait pas seulement une « colossale erreur historique[1] » ; il dépouillait le christianisme de la majesté qu'ajoutait à la religion nouvelle le long recul des siècles qui en avaient préparé l'avènement. Aussi Tertullien mène-t-il contre l'hérésiarque une guerre particulièrement acharnée. Chacun des cinq livres de son traité est plus long que ses autres opuscules considérés séparément. Et quelle mine (encore mal explorée) pour la théologie, l'histoire, l'exégèse, les formes de la polémique chrétienne !

Si reconnaissants que dussent être les catholiques à l'égard d'un tel champion, il est évident qu'avec sa manie de régenter ses semblables Tertullien ne pouvait manquer de soulever autour de lui les oppositions les plus vives. Les gens ne se laissaient pas brider aussi docilement qu'il l'eût voulu. Contre lui se dressait la coalition, non pas seulement des « laxistes », mais aussi des esprits modérés qui, souffrant de voir alourdir à l'excès le joug évangélique, prenaient le parti de se retrancher derrière l'Écriture, et de contrecarrer toute exigence qui n'y rencontrerait point un appui certain. Il est vraisemblable que les évêques, dont Tertullien n'hésitait pas parfois à critiquer les actes, favorisaient cette réaction. Comment les évêques eussent-ils suivi cet intransigeant, à qui le *quieta non mouere* eût paru la pire des abdications, et qui avait le besoin constant de résoudre les questions par principe, au lieu de les laisser dénouer par la vie elle-même ?

1. E. Renan, *L'Eglise chrét.*, p. 359.

Tertullien sentait bien ces résistances ; et il s'en exaspérait d'autant plus que l'Écriture, même sollicitée par le plus rusé des avocats, même torturée par le tourmenteur le plus habile à faire parler les textes de force, le laissait parfois désarmé en face de cas particuliers que l'Esprit-Saint, eût on dit, n'avait pas prévus[1].

Pour suppléer à ces terribles lacunes, il essaya d'un biais. Il fit appel à ses études d'homme de loi. Il se souvint qu'une des sources du *ius ciuile*, c'était la coutume (*mos*, *mores maiorum*, *consuetudo*). La coutume était considérée par les juristes romains comme exprimant le consentement tacite du peuple, source de tout droit. Éprouvée par un long usage, « elle s'imposait au juge à l'égal de la loi[2] », et, encore que son influence originelle se fût progressivement affaiblie, elle n'en demeurait pas moins, en principe, un des modes de formation du droit. — Donc, là où l'Écriture étant muette ou équivoque une certaine tradition semblait favoriser ses vues, Tertullien fit observer que la coutume, par le fait même qu'elle est coutume, enferme en soi sa justification[3]. La *consuetudo* provenait évidemment d'une *traditio*. Mais pour valider cette *traditio*, fallait-il (comme le prétendait le parti « libéral ») une source écrite ? Pas le moins du monde. La tradition, même sans ce point d'appui originel, était parfaitement recevable. Mille exemples

1. Ainsi dans la question des spectacles : *de Spect.*, III. Au point de vue de la prohibition de la fuite en temps de persécution, le texte de Matth., x, 23, lui causa beaucoup de tracas.

2. E. Cuq, *les Instit. jurid. des Romains*, t. I, p. 20-21 ; 168 et s. ; t. II, p. 27, et l'article *Mores* du même auteur dans le *Dict. des Antiq.* (III, 2, 2001) ; Ihering, *Esprit du Droit romain*, trad. Meulenaere, Gand et Paris, 2e éd. 1880, t. II, p. 28 et s.

3. *De Cor.*, II et s.

tirés de la pratique chrétienne ne le prouvaient ils pas surabondamment ? Est-ce que le Christ avait prescrit quelque part de prononcer au moment du baptême les paroles : « Je renonce à Satan, à ses pompes, à ses anges »? Où était-il écrit qu'on dût se signer en tant d'occasions? etc... Tous ces usages n'avaient d'autre autorité que celle de la coutume : *traditio auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix*. Et, en dernière analyse, le support de la tradition elle-même, c'était la raison : *Rationem traditioni et consuetudini et fidei patrocinaturam aut ipse perspicies aut ab aliquo qui perspexerit disces*. Dès lors, concluait Tertullien, à défaut de loi, c'est la coutume qui fait loi — tout comme dans le droit civil — et cette loi est justifiée suffisamment par l'autorité de la raison.

A-t-il fini ? Non pas ! Il s'empresse de tirer parti de cette dernière considération, pour se garer des « coutumes » trop bénignes que l'on pourrait d'aventure lui objecter. Si la raison est une autorité légitime, pourquoi ne jugerait elle pas la tradition, toutes les fois que celle-ci ne se rattache pas explicitement à une déclaration du Seigneur ou de l'Apôtre ? Bien mieux, pourquoi ne pas constituer en loi tout ce que la raison prescrit ? Pourquoi ne serait-il pas loisible à tout fidèle (*omni fideli*) de ce faire, pourvu que la règle établie soit en conformité avec les desseins de Dieu, qu'elle profite à la discipline et contribue au salut ? Dieu n'a-t-il pas dit : « Que ne jugez vous par vous même ce qui est juste? » Et saint Paul a-t-il fait autre chose, quand il a donné des conseils en son propre nom sous le patronage de la raison divine ?

On sent bien ici le fond de l'esprit de Tertullien : un attachement passionné à son sens propre, qui, au lieu de s'avouer franchement, veut justifier par tout

un système compliqué et savant son envie de légiférer. Par tempérament, Tertullien aimerait à trancher d'autorité sur toutes choses. Mais son goût catholique de la tradition, des choses respectables par leur durée ou par leur source, réfrène cet appétit individualiste. Et il s'agit, à force de ruses et de sophismes, de mettre à peu près d'accord ces tendances contradictoires.

Au surplus, de tels artifices, bons pour masquer les insuffisances d'une argumentation aux abois, ne pouvaient satisfaire sa propre logique ni duper longtemps ceux qu'il avait un moment éblouis. Il était dans la situation d'un juge fermement convaincu de la nécessité de réprimer certains délits et à qui l' « arsenal » des lois ne fournit aucune arme appropriée. Seule, une parole vivante et divinement inspirée eût été capable de suppléer aux insuffisances des *sancti Commentarii*, aux silences ou aux mollesses de la tradition. Mais cette voix, d'où se ferait-elle entendre, pour réchauffer la *friuola et frigida fides* des masses chrétiennes et pour remédier à l'affaissement des caractères ?

Tel était l'état moral de l'inexorable intransigeant, quand il rencontra le montanisme, ou tout au moins quand il se décida à en faire une étude approfondie.

VIII

Comment le connut-il? On ne sait. Il est certain qu'il eut entre les mains un recueil d'oracles montanistes grâce auquel il fut mis en contact immédiat avec la pensée et l'action des prophètes phrygiens. Bien des choses durent l'y choquer : par exemple, le rôle dévolu aux femmes dans la secte, le ferment d'a-

narchie enfermé dans cette doctrine où « l'Esprit » était tout. Mais à côté de ces déplaisances, que de séductions il y rencontrait ! Il suffit, là-dessus, d'en registrer ses aveux.

Ce qui l'y frappa d'abord, c'est le respect de Montan pour le dogme, son dédain pour les questions purement théoriques.

Le montanisme acceptait la révélation chrétienne comme un fait acquis, comme une tradition vénérable, comme un héritage intangible. Loin d'essayer, à l'exemple du gnosticisme, d'en dissoudre les éléments par l'analyse pour les recomposer ensuite par la spéculation, il y cherchait respectueusement de quoi justifier sa propre tâche, et n'affichait d'autre ambition que de réaliser une promesse expresse du Christ. Rien ne dénonçait chez ceux qui le propageaient l'orgueil de l'esprit.

En outre, cette doctrine ne semblait préoccupée que de la pratique de la vie. L'idéal qu'elle proposait était un idéal tout moral, dont l'objet n'était point tant la *connaissance* que l'*action*. Tournée tout entière vers l'avenir de l'humanité, dont elle estimait la destinée désormais chancelante, elle se gardait de chercher des justifications commodes pour la désertion des devoirs ordinaires, pour les lâchetés de l'être sensible, pour les secrètes infamies charnelles. Quoi de plus savoureux à l'âme de Tertullien ? Quoi de plus rassurant pour la rigueur de son puritanisme ?

Puis, quelle allégresse de voir refleurir au sein du montanisme tous les phénomènes religieux dont l'Écriture, surtout les *Epîtres* de saint Paul, lui avaient révélé la signification : prédictions de l'avenir, lecture dans les cœurs, psaumes improvisés, visions, discours spirituels articulés en extase ! A mesure qu'il

accordait plus pleinement sa créance aux voyants phrygiens, un double sentiment l'envahissait : d'abord il se sentait meilleur, plus pur, il avait l'impression d'une rénovation morale où s'exaltait son moi [1] ; puis, grâce à la précision des enseignements du Paraclet, une foule de problèmes où jusque là ses démonstrations avaient vacillé, faute de textes explicites et sans équivoque, recevaient la solution la plus lumineuse, et aussi la moins complaisante pour la mollesse de tant de catholiques [2].

Tertullien cherchait un Code : et voici qu'il en trouvait un qui lui fournissait tout à la fois une réglementation morale conforme à son vœu secret et une autorité capable de l'imposer en la rattachant à une source divine. Comment se fût-il refusé à le faire sien ? C'est son esprit de juriste passionné qui a été conquis d'abord, et qui, entre le montanisme et l'Église, quand il a fallu se décider, a fixé son choix.

Ce choix, il ne lui suffisait pas d'être personnellement convaincu de l'avoir opéré avec discernement et sagesse : encore fallait-il l'imposer aux autres, et trouver les arguments susceptibles de les y faire adhérer. Son système s'est formé, a grandi dans la lutte. Du premier éveil de sa curiosité à l'égard du montanisme jusqu'à son adhésion complète, une longue et brûlante méditation s'est déroulée en lui, attisée par l'offensive ou les répliques de ses ennemis. Il est probable que des influences vinrent du dehors l'aiguillonner, et précipiter la rupture. Saint Jérôme en signale une avec précision : « *Inuidia posthac et con-*

1. *De Pudic.* I, 11.
2. *De Resurr. Carnis*, LXIII ; *de Fuga*, I ; *adu. Pr.*, XIII.

tumeliis clericorum romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus[1]... » Ce serait donc la jalousie, les affronts du clergé romain qui auraient poussé à bout Tertullien. Nous ignorons le détail de cette querelle. Mais en revanche nous pouvons distinguer clairement les questions fondamentales autour desquelles tourna le débat, soit à Carthage, soit peut être à Rome. Ce furent : A) l'extase ; B) la fuite pendant la persécution ; C) les secondes noces ; D) les jeûnes ; E) la pénitence.

A. — L'EXTASE

A défaut du *de Ecstasi*, si fâcheusement perdu, plusieurs passages, épars dans les œuvres de Tertullien, nous permettent de reconstituer approximativement la thèse qu'il y avait défendue en ce qui touche la légitimité de la prophétie extatique.

Fallait-il ou non recevoir les « charismes » comme authentiques ? Là était pour lui, non certes l'article unique, mais l'article central du malentendu entre catholiques et montanistes. Il l'a dit trop souvent pour qu'il soit permis d'en douter. Il importait donc de justifier la forme où ces charismes s'étaient manifestés chez les montanistes, puisque leurs adversaires en tiraient prétexte pour les déclarer diaboliques[2]. Aux yeux de Tertullien, l'extase est un état qui se produit normalement durant le sommeil. L'âme perd alors le sentiment des ambiances ; ses facultés sensorielles sont suspendues ; sa réflexion consciente s'engourdit ; des

1. *De Vir. ill.*, LIII.
2. Voir surtout le *de Anima*, XLIII et s., et P. DE LABRIOLLE, *la Crise montaniste*, p. 365 et s. Ce traité *de Anima* est d'une extrême richesse en fait d'observations psychologiques et même physiologiques ; c'est un de ceux où apparaît le mieux la variété de la culture de Tertullien.

représentations l'assaillent, qu'elle cesse de diriger à son gré. Cependant elle garde le souvenir de ce qu'elle a cru voir et entendre. — Dieu a permis que ce mode spécial d'activité revêtît parfois un caractère, une signification religieuse. Soit dans le sommeil, *soit même en dehors du sommeil*, l'extase, l'*amentia*, est la modification par où passe nécessairement la raison humaine, du moment qu'elle entre en rapport direct avec Dieu. Visions et prophéties la postulent donc nécessairement.

Tel est l'essentiel de la doctrine de Tertullien, sous réserve des preuves supplémentaires dont il avait dû l'étayer.

On voit combien elle est sage, sérieuse, peu révolutionnaire. De la « fureur » dont étaient animés, au cours de leurs vaticinations, les hérauts de la prophétie nouvelle, pas un mot. Il élimine de sa définition cet élément, pourtant capital dans la réalité historique, et qui avait soulevé tant de défiances à leur égard. Évitant ainsi toute confusion avec la *mantique* païenne, il ne retient, pour l'appuyer énergiquement, que la théorie de l'abolition occasionnelle de la personnalité du voyant.

B. — LA FUITE PENDANT LA PERSÉCUTION

La préparation au martyre était, en ces temps incertains, un des objets dont tout chrétien fervent avait le souci. Mais l'Église n'imposait pas aux fidèles le devoir absolu d'attendre de pied ferme l'arrestation, la torture, peut-être la mort. Polycarpe, l'évêque de Smyrne, cédant aux prières de ses amis, s'était réfugié dans une petite maison de campagne, aux environs

de la ville. Pareille avait été ou devait être l'attitude de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de saint Cyprien, et de bien d'autres personnages d'une incontestable vertu. En Afrique, non seulement les laïcs, mais les pasteurs eux-mêmes n'hésitaient pas à se mettre, le cas échéant, hors de l'atteinte des persécuteurs. Tertullien ne s'en scandalisait point naguère : « Etiam in persecutionibus », avait-il écrit dans l'*ad Uxorem* (I, III), « *melius est ex permissu fugere* quam comprehensum et distortum negare. » Et encore dans le *de Patientia* (XIII) : « *Si fuga urgeat*, incommoda fugae caro militat. »

Cette concession, l'enseignement du Paraclet l'obligeait à la retirer. « Presque toutes les paroles » du Paraclet étaient pour exhorter au martyre : deux des *oracles* cités par Tertullien y invitent expressément le fidèle. Quant aux fugitifs, le Paraclet n'hésitait pas à les « flétrir » : en revanche, il promettait son assistance à qui ne se déroberait point aux affres des tourments.

Rien n'égale l'aisance avec laquelle Tertullien opéra la volte-face requise. Sans s'émouvoir de se contredire, il se mit, lui et ses pareils, à dénoncer comme illicite toute tentative pour éluder la persécution.

Il établit dans son *de Fuga* un principe, destiné à éclairer toute la suite. La persécution vient-elle de Dieu ou du démon ? Elle vient sûrement de Dieu, puisqu'elle exalte la foi et rend « meilleurs » les serviteurs de Dieu. Le démon n'en est que l'instrument ; c'est Dieu qui en est l'auteur, et qui la déchaîne quand il lui plaît afin d'éprouver les justes ou de les châtier. Donc, pour mauvaise qu'elle paraisse au jugement faillible de l'homme, la persécution est chose bonne en soi : *nullo modo fugiendum erit quod a Deo euenit*

(§ IV). — Il est également indigne de s'en racheter à prix d'argent, de traiter avec les délateurs, les soldats ou les juges. Ces négociations sont une forme déguisée d'apostasie, une manière subtile de « fuir » : *Pedibus stetisti, cucurristi nummis... Negatio est etiam martyrii recusatio... Non quaeritur qui latam uiam sequi paratus sit, sed qui angustam.*

C. — LES SECONDES NOCES

Est il, oui ou non, licite, au point de vue religieux, de se remarier? Le problème paraît aujourd'hui sans grand intérêt; et il est curieux de constater que pendant plusieurs siècles des esprits éminents se sont préoccupés — et tant d'âmes sans doute se sont torturées — de difficultés morales qui ne sont plus l'affaire que de la délicatesse individuelle.

Mais si les discussions sur le second mariage ont perdu à peu près toute valeur actuelle, au moins gardent-elles une valeur historique : elles manifestent clairement la force que gardait le principe ascétique dans l'Église, vers le début du IIIe siècle; en outre, Tertullien y trahit quelques-unes de ses plus secrètes arrière-pensées, et, au gré de saint Augustin [1], c'est l'intransigeance dont il fit preuve en cette question qui l'aurait constitué « hérétique », par le fait même qu'il prit position contre l'apôtre saint Paul.

Saint Paul [2] n'avait nullement dissimulé sa préférence très nette pour le célibat; mais, protégé par un bon sens supérieur contre toute exagération de sévé-

1. *Haer.*, LXXXVI ; *Ep. ad Iulianam uiduam*, IV, 6 (P. L., XL, 433).
2. Cf. *Ire Ep. aux Corinthiens*, VII.

rité, il avait posé en principe que le passage du célibat au mariage n'est nullement délictueux, et il était même allé jusqu'à admettre la réitération du mariage.

Telles sont approximativement les nuances de la pensée paulinienne. C'est à interpréter ces nuances, à les surcharger, ou même à en fausser la tonalité véritable que Tertullien a appliqué, en trois traités, les ressources infinies de sa sophistique.

L'ordre de succession de l'*ad Uxorem*, du *de Exhortatione Castitatis* et du *de Monogamia* est aisé à déterminer. On ne relève dans l'*ad Uxorem* aucune déclaration relative au montanisme. De plus, Tertullien y reconnaît expressément qu'un chrétien peut fuir dans la persécution, ce qu'il devait nier dans le *de Fuga*. Dans le *de Exhortatione Castitatis*, le pas est franchi, car Tertullien y cite un oracle de la « sainte prophétesse Prisca » ; mais outre que cette mention est unique, le fait qu'il s'abstient de toute brutalité à l'égard des catholiques laisse penser que, déjà conquis par l'idée montaniste, il n'avait pourtant pas encore accompli sa rupture avec l'Église. En revanche, pour le *de Monogamia* aucune hésitation n'est permise. C'est une œuvre agressive et violente, où il ne garde plus aucun ménagement.

D'un ouvrage à l'autre, il y a donc une progression manifeste, et l'on peut y suivre le développement des opinions de Tertullien sur le second mariage, depuis l'orthodoxie intégrale jusqu'au montanisme déclaré.

On constate que, pour le fond des choses, le montanisme n'a guère modifié ses idées. L'*ad Uxorem* contient, au moins en germe, la plupart des arguments développés dans les deux traités subséquents. Dès le temps où il l'écrivait, ses répugnances étaient

affermies dans son esprit. Toutefois il présentait la persévérance dans le veuvage comme un état éminemment profitable à la vie morale plutôt que comme une obligation absolue : « *Nam etsi non delinquas renubendo*[1]... » Une fois attaché à la doctrine phrygienne, il a converti le conseil en précepte, et si formel que toute dérogation est assimilée par lui au *stuprum*. Le ton de sa discussion change aussi. Dans le *de Monogamia*, il affecte de considérer ses adversaires comme des êtres uniquement asservis à leurs sens, et dont les raisons n'ont rien d'intellectuel. Il s'en prend à leurs personnes même, à leurs vices secrets, aux hontes de leur parti. Il n'hésite pas à faire allusion à un scandale ignominieux auquel avait été mêlé, paraît il, l'évêque d'Uthina, une des colonies romaines d'Afrique. C'est à plein cœur qu'il sert sa cause en écrasant ces sensuels qui déguisent en principes leurs passions.

Son attitude à l'égard du mariage en soi est passablement tortueuse. Il répète à diverses reprises qu'il ne veut pas le proscrire, mais seulement y appliquer la loi de tempérance. A y regarder de près, cependant, que de contradictions, que d'insinuations malveillantes, que de morigénations hargneuses ! S'il ne va pas jusqu'au bout, s'il se contente de jeter sur le mariage un maussade discrédit, au lieu de le réprouver simplement, c'est d'abord que Montan lui-même ne s'était pas porté jusque-là ; c'est ensuite qu'il a craint de se mêler ainsi aux rangs de ses ennemis détestés, les marcionistes, qui, eux, condamnaient sans restriction l'union des sexes. Il avait éloquemment combattu Marcion sur ce point ; il n'a pas osé, quelque envie qu'il en eût, paraître justifier après coup l'hérésiarque et son ascétisme radical.

1. *Ad Ux.*, I, VII.

D. — LES JEÛNES

Sur la question des jeûnes, son principal effort semble avoir visé à installer à Carthage les pratiques ordonnées par Montan, et qui consistaient soit en jeûnes complets, obligatoires, soit en prolongation obligatoire de certains jeûnes au delà de la limite habituelle des « xérophagies [1] ».

On devine combien cette réglementation montaniste, rigoureuse et précise, devait plaire à Tertullien : tous les postulats de sa raison, tous les instincts de son tempérament autoritaire y rencontraient leur satisfaction absolue, s'y épanouissaient avec une combative allégresse.

Ce qui paraissait exorbitant aux catholiques non montanisants, c'était cette tentative arrogante pour réduire à néant, au nom de la *prophetia noua*, toute initiative individuelle et pour substituer aux mortifications *ex arbitrio* une série de lourdes mortifications *ex imperio*. Il y avait là un empiètement dont l'indiscrétion menaçait chacun dans son indépendance quotidienne, bien plus encore que les prohibitions relatives aux secondes noces. D'où une révolte générale contre l'auteur de ces fantaisies dangereuses, le pseudo-Paraclet, que les catholiques identifiaient au « diable » et à « l'antechrist », et contre sa séquelle de « faux prophètes ». Le meilleur asile que les catholiques pensaient trouver pour s'en défendre, c'était l'Écriture et c'était la tradition, c'est-à-dire les habitudes jusque-

1. Pour la nature du régime xérophagique, cf. *de Iei.*, 1. Tableau des jeûnes montanistes opposés aux jeûnes catholiques, dans P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 399-400.

là en vigueur. Toute détermination non scripturaire, et non traditionnelle, était proclamée nouveauté puérile et imitation suspecte des dévotions judaïques, ou des rites d'Apis, de Cybèle et d'Isis[1].

Tertullien ne pouvait faillir à défendre l'autorité du Paraclet ainsi ravalée.

Sa discussion est de la plus rare insolence. Le mot *gula* revient une douzaine de fois dans le *de Ieiunio*. Des goinfres, avides de se remplir la panse, et qui couvrent de mots respectables leurs dégoûtantes convoitises, voilà sous quels traits il peint ses adversaires. En outre, ces goulus sont des voluptueux : chez eux, la gourmandise se mue en lascivité, *per educitatem salacitas transit*. Et Tertullien développe l'image et en précise les traits avec une complète impudeur. Tout le chapitre I est plein d'obscénités. Rien de moins chaste en son langage que ce forcené prédicateur de chasteté.

E. — LA PÉNITENCE

Reste enfin la question pénitentielle. De toutes celles qu'il y a lieu d'étudier à propos de Tertullien, c'est la plus importante. Non que Tertullien l'ait abordée avec des dispositions nouvelles : il se montre dans le *de Pudicitia*, qui y est spécialement consacré, tel que nous l'avons vu dans le *de Monogamia* ou le *de Ieiunio*, — aussi violent, aussi fermement décidé à *obliger* l'homme à être meilleur, et à transformer l'Église, pour autant que la chose dépend de lui, en une communauté de saints. Mais cette fois le conflit entre catholiques et montanistes n'intéressait pas uni-

1. *De Iei.*, XI ; XIV ; XVI.

quement la discipline : *un problème d'ordre dogmatique, le problème du « pouvoir des clés », s'y trouvait impliqué.* Il a fallu que Tertullien prît position ; et ainsi il a été acculé à modifier, non pas seulement ses thèses anciennes sur la pénitence, mais aussi certaines parties de sa conception de l'Église et des prérogatives attachées à la hiérarchie cléricale.

Prenons notre point de départ dans le *de Paenitentia.* J'ai dit le caractère relativement tempéré et bénin de cet opuscule. Tertullien y admettait que le pécheur, tombé postérieurement au baptême dans une ou plusieurs fautes graves, eût encore droit à *un* pardon. Combien différent apparaît, dès la plus superficielle lecture, l'esprit dont est animé le *de Pudicitia* !

Dès les premières pages Tertullien laisse éclater ses colères. L'adversaire auquel il s'en prend est un évêque, sans doute un évêque romain. L'identification de cet évêque est un problème auquel des solutions fort différentes ont été données. On admet assez communément aujourd'hui (mais sans preuves décisives) que c'est Calliste qui est en jeu[1]. Or donc, Calliste venait, par un acte public, par une ordonnance lue dans les assemblées de fidèles, de déclarer qu'il autorisait pour sa part les fornicateurs et les adultères à rentrer dans l'Eglise après pénitence faite. Avec quelle ironie injurieuse Tertullien tourne en ridicule les allures orgueilleuses du pontife et l'hypocrisie sournoise de son exégèse ! Et ce n'est pas seulement par cette humeur sectaire que son montanisme s'af-

1. Voy. cependant pour les récentes discussions K. Adam, *das sogen. Bussedikt des Papstes Kallistus*, München, 1917 (*Veröff. aus dem Kirchenhist. Seminar München*, iv, 5).

firme : c'est aussi par un changement notable dans ses idées en matière de pénitence, et, pour tout dire, par une sensible évolution doctrinale. « Les flétrissures d'une chair souillée postérieurement au baptême ne peuvent être lavées par la pénitence » (XII, 1), voilà le principe nouveau dont il s'inspire. Il y a des fautes qu'un chrétien ne doit plus commettre : l'Eglise, vierge sans tache, n'en saurait supporter la souillure. Pour ces fautes-là, point de pitié ; et que le coupable n'ait plus rien à espérer d'elle ! Il renie sans hésitation la thèse modérée qu'il avait développée dans le *de Paenitentia*. Il va même, au chapitre XXI, jusqu'à dépouiller du pouvoir de pardonner l'Eglise des « psychiques » (c'est ainsi qu'il désigne l'Eglise catholique, hiérarchiquement constituée) pour le transférer entre les mains de l'Eglise véritablement « spirituelle », l'Eglise montaniste, laquelle d'ailleurs n'en usera que tout à fait exceptionnellement. Et il n'est pas sûr qu'ici il n'ait pas dépassé les hardiesses de Montan lui-même, pour satisfaire les exigences de sa pensée personnelle et de sa polémique.

Somme toute, un examen attentif des traités montanistes de Tertullien prouve qu'on aurait tort d'identifier rigoureusement le montanisme originel à celui dont les œuvres de Tertullien portent la marque. Au moment où Tertullien subit l'influence de la doctrine des prophètes phrygiens, il était en pleine maturité de pensée, en pleine maîtrise de talent. Il était dès lors inévitable qu'en y adhérant il y mît son empreinte et l'adaptât en une certaine mesure à ses conceptions propres. Il se garda, nous l'avons vu, dans sa théorie de l'extase, de légitimer le désordre physique dont les

protagonistes de la secte avaient donné en Orient le spectacle un peu scandaleux : il estompa savamment tout ce qui, dans la prophétie phrygienne, sentait l'irrégulier, l'incohérent, le morbide. Il essaya aussi (c'est un des *leit-motiv* de ses discussions) de la rattacher au passé, de persuader à ses lecteurs que les prétendues innovations du « Paraclet » n'avaient rien de révolutionnaire, qu'à bien lire les Écritures on les y trouverait en esquisse ou en germe. Sur la trame théologique un peu frêle du montanisme primitif, il broda sa prestigieuse théorie des révélations successives qui montrait en l'œuvre du Paraclet l'aboutissement nécessaire du plan inauguré par Dieu dès l'origine de la création : développement de la discipline dans le sens d'une rigueur de plus en plus étroite, non pas évolution de la règle de foi, qui n'est susceptible, selon lui, d'aucun progrès dogmatique.

Au fond, il aurait voulu passionnément faire « reconnaître », authentiquer, la prophétie montaniste. Sentant, à la fin, que l'Église — organisme hiérarchique et pluralité des fidèles — serait irréductible, il prit le parti de se séparer d'elle. D'ailleurs, il gardait intact son symbole de foi, son respect des Écritures, sa théorie de la prescription et de l'apostolicité des Églises. Il continuait d'écrire contre les dissidents des traités vigoureux où, plus d'une fois, il a donné à certaines formules dogmatiques leur expression presque définitive, l'*aduersus Praxean*, le *de Resurrectione Carnis*, le *Scorpiace*, le *de Carne Christi*, etc.

Prisonnier d'un passé qu'il ne voulait pas désavouer totalement, il aboutissait à d'étranges compromis, à des combinaisons ruineuses, dont mieux que personne il devait sentir les points faibles. Son *cas* est, au point de vue psychologique et religieux, d'un extrême inté-

rêt, où se mêle quelque pitié à l'égard de ce puissant esprit se débattant dans l'incohérence, sans réussir, fût-ce par tant de sophismes, à s'en évader.

IX

Au point de vue littéraire, Tertullien peut être comparé aux plus remarquables représentants de la littérature latine de l'époque impériale. C'est là une vérité quelquefois méconnue, mais dont se convaincra irréductiblement quiconque aura lié un commerce un peu étroit avec son œuvre. On souffre de voir avec quelle incompétence malveillante sa langue et son style ont été quelquefois appréciés : c'est David Ruhnken, le philologue allemand du XVIII[e] siècle[1], qui déclare pédantesquement : « Tertullianum latinitatis certe pessimum auctorem esse aio et confirmo » ; c'est Auguste Matthiae[2] qui flétrit sa langue « barbare » ; c'est Courdaveaux[3] qui déplore « qu'un pareil homme, aussi grand par le cœur que par la hardiesse de la pensée, n'ait eu pour truchement de ses idées qu'*un mauvais patois provincial*, plus inapte encore que la vraie langue latine aux discussions abstraites, et qu'il ait écrit d'un style si obscur que sa pensée est encore plus difficile à démêler que celle de saint Paul ».

La vérité, c'est que Tertullien se rattache étroite-

1. Ruhnken passa une partie de sa vie à Leyde, mais il était originaire de Poméranie. Le jugement de Ruhnken est cité au long par E.-F. Léopold, dans la *Zeitsch. f. hist. Theol.* VIII (1838), p. 33.
2. *Grundriss der Gesch. d. griech. und röm. Litt.*, 3[e] éd., Iéna, 1834, p. 221.
3. *Revue de l'Hist. des Relig.*, XIII (1891), p. 1.

ment à la tradition littéraire de son temps. Il connaît les procédés de la « prose d'art », tels qu'ils s'étaient constitués chez les Grecs sous l'influence de Gorgias, d'Isocrate, de Théophraste d'Eresos et des rhéteurs d'Asie, tels que Cicéron se les était appropriés en les adaptant au génie de la langue latine. Anaphores, allitérations, coupes symétriques des κῶλα, etc., toute cette technique de la rhétorique lui est familière, et son œuvre en offre d'innombrables exemples. Il n'est pas jusqu'aux règles métriques des chutes de phrase qu'il n'observe généralement dans ses clausules[1]. Cela, c'est le fond commun de la tradition romaine, que les écoles conservaient et transmettaient d'une génération à l'autre. — En outre, Tertullien est contemporain d'Apulée, dont il a certainement lu les œuvres[2]. Le goût de la variété dans le vocabulaire, l'amour de l'expression « rare », certaines afféteries de style, certains entortillements de pensée, ont pu lui venir de là. — On ne connaîtra toutes les richesses de son lexique que lorsqu'un inventaire complet, qui n'existe pas encore, en aura été dressé. Il a été appelé « le véritable créateur du latin d'Église[3] ». L'expression n'est peut-être pas absolument juste, car il faudrait pouvoir mesurer la part qui revient aux traducteurs anonymes de la Bible. Mais il est évident qu'il a largement contribué à ce travail collectif par lequel la physionomie de la langue latine a été rénovée. Ses

1. Sur 852 fins de chapitres, on n'en compte que 43, soit 5 o/o, où la clausule n'est certainement pas rythmique.
2. Cf. Kellner, *Ueber die. sprachl. Eigentumlichkeiten Tert.*, dans *Theol. Quart.*, LVIII (1876), p. 229 ; C. Weyman, *St. zu Apuleius u. seinen Nachahmern*, dans les *Sitz.-Ber. d. Bayer. Ak.* 1893, II, p. 340-343 et 352 ; Van der Vliet, *Studia eccles.*, Leyde, 1891, I, p. 9 et s. ; E. Norden, *die Antike Kunstprosa*, p. 614-615.
3. Harnack, A. C. L., I, 667 ; Cf. Norden, *op. cit.*, p. 607.

créations verbales sont innombrables : les spécialistes constatent qu'elles apparaissent conformes, d'une façon générale, aux règles de la dérivation latine[1]. Pareillement sa syntaxe, sauf en de menues particularités, reste dans la ligne de celle dont usaient ses contemporains[2]. Mais il fait des mots, des phrases, ce que nul écrivain, depuis Tacite, n'en avait su faire, parce que son génie anime, vivifie et passionne tout. Formé aux disciplines juridiques, il éclaire les discussions théologiques de formules décisives que l'Occident s'appropriera (*una substantia, tres personae* ; *duae substantiae, una persona* ; et, pour la distinction entre les personnes divines, *distinctio, non diuisio, discreti, non separati* ; pour la distinction des deux natures dans le Christ, *coniunctio, non confusio*, etc.). Puis, quoique marquée de la culture héréditaire, sa personnalité dominatrice, originale, maîtrise souverainement les formes dont elle use. A la différence d'un Minucius Felix, d'un Lactance et de tant d'autres écrivains chrétiens, on ne le surprend presque jamais à pratiquer l'art de ravir aux classiques des tours et des images. Il dédaigne ces larcins permis. C'est bien sa sève à lui qui circule à travers tant de pages vigoureuses et subtiles. Loin de nuire à ses dons littéraires, le montanisme leur a donné tout leur jeu. Il y avait çà et là quelque lourdeur fastidieuse dans ses traités du début, le *de Baptismo*, le *de Paenitentia*, par exemple. Le montanisme a mis à l'aise son tempérament, longtemps réfréné par la crainte de trop en dire et par certains scrupules désormais évanouis. Et cette âme de colère et de passion s'exhale d'autant plus

1. Hoppe, *Synt. u. Stil. des T.*, L. 1903, p. 115.
2. *Ibid.*, p. 114.

librement qu'elle croit représenter le véritable idéal religieux, en face des lâches qui le déshonorent en le rabaissant à leur niveau. Ses derniers traités pullulent de sophismes, et pourtant jamais Tertullien n'a été aussi vif, aussi nerveux, aussi pressant, et même aussi pathétique.

Quand on a goûté le plaisir que cause cette prose de combat, on a quelque peine à ne pas trouver quelque fadeur au style plus pur et plus édulcoré que le « bon goût » classique recommande. Elle a d'étranges raccourcis qui la rendent parfois redoutable ; mais c'est un gain pour l'esprit que d'avoir réussi à en percer les obscurités.

X

L'étude de la *Passion* des saintes Perpétue et Félicité doit être liée à celle de Tertullien. On verra un peu plus loin pour quelle raison. A lire ce morceau célèbre — d'une exaltation si ardente et si pure, d'une si touchante et gracieuse simplicité, à peine gâtée çà et là par un soupçon de rhétorique, — on se rend compte aisément de sa contexture. Le chapitre I est un prologue dû au rédacteur qui a cousu les diverses parties du récit. Au chapitre II ce rédacteur raconte sommairement l'arrestation simultanée de Vibia Perpetua, jeune femme de vingt-deux ans, instruite et de bonne famille ; de deux jeunes gens, Saturninus et Secundulus ; enfin de deux esclaves Revocatus et Félicité, tous catéchumènes. (Un peu plus tard, un certain Saturus, qui les a instruits, se livrera spontanément : § IV.) Puis il déclare qu'il va céder la parole

à Perpétue, laquelle a rédigé de sa propre main le récit de ses souffrances. — Nous avons donc à partir du § III la narration de Perpétue elle-même : elle la clôt à la fin du § X, en observant qu'elle s'arrête à la veille du combat, et qu'il appartient à un autre de raconter, s'il le veut, ce qui se passera dans l'amphithéâtre. — Au début du § XI le rédacteur reprend la plume, mais pour un instant seulement : il ne fait qu'amorcer la description, due à Saturus lui-même, des visions dont le martyr a bénéficié dans sa prison. — Toute la dernière partie des *Actes*, depuis le § XIV, est du rédacteur qui, exécutant le vœu, ou plutôt, dit il, le *fideicommissum* de Perpétue, trace le tableau des admirables luttes des martyrs, de leur mort sanglante, et dans une péroraison dont l'esprit est tout à fait analogue à celui qui respire dans le prologue, met en relief la leçon qui se dégage de ces exemples.

Il faut donc se représenter les choses à peu près ainsi : Perpétue et Saturus ont trouvé dans leur cachot le loisir de relater en un court récit les souffrances qu'ils ont endurées et surtout les « charismes » que Dieu leur a envoyés [1]. Ces notes tombent entre les mains d'un témoin de leur supplice, qui prend des renseignements complémentaires sur ce qu'il n'a pu voir de ses yeux [2], achève la narration des martyrs, et, de ces éléments divers, forme un tout, qu'il encadre dans une exhortation morale et religieuse. Il y a donc deux parts à distinguer dans ces *Actes* : la part du compilateur, la part des martyrs eux-mêmes.

On a cru démêler parfois des traces de monta

1. § II : « sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit » ; § XI : « visionem, quam ipse conscripsit ». Cf. § XIV.
2. Par ex. pour le § XV.

nisme dans les passages explicitement attribués à Perpétue et Saturus. C'est ainsi que l'on fait état des quatre *visions* de Perpétue et de celle que raconte aussi Saturus. Mais en quoi les visions étaient-elles un phénomène spécifiquement montaniste ? Bien rares dans l'antiquité (je dis : la païenne aussi bien que la chrétienne) étaient ceux qui mettaient en doute la valeur religieuse de tels avertissements.

Le cas du rédacteur est assez différent. Je crois qu'on peut hardiment l'identifier avec Tertullien, et cela pour des raisons d'ordre surtout philologique. C'est son style, c'est sa langue, ce sont ses mots [1]. Le montanisant non encore déclaré, mais déjà en pleine effervescence religieuse, s'y trahit également (le texte a dû être rédigé peu après 202/3, date du supplice des martyrs).

Quel but poursuit-il dans le double « avertissement » par lequel s'ouvre et se clôt la *Passion*? Il veut démontrer que l'activité de l'Esprit-Saint ne s'est nullement ralentie ; que sa « vertu » demeure permanente : que Dieu continue de réaliser ses promesses, « témoignages pour les infidèles, faveurs pour ceux qui croient ». Seule une foi débile, une foi aux abois (*imbecillitas aut desperatio fidei*) peut s'imaginer que la grâce divine n'ait habité que chez les « anciens » et que les temps présents en soient frustrés. C'est donc un devoir de piété et un sûr moyen d'édification, que de classer par écrit (*digerere*) les grâces récemment recueillies, tout comme l'ont été jadis, au berceau du christianisme, les « antiques exemples de la foi ». — Rien de plus correct qu'une telle préoccupation.

1. Cf. P. de Labriolle, *la Crise Montaniste*, p. 345-351.

Mais il y a autre chose encore dans ce prologue. Aux yeux de son auteur, jamais le débordement de charismes n'a été aussi abondant : il y a une *exuperatio gratiae*. et cela parce que la fin du monde est toute proche et que Dieu, par la bouche de son prophète Joël, a promis pour les derniers jours une « effusion » de son Esprit « sur toute chair ».

Ce qui est plus inquiétant encore, c'est que le rédacteur (disons : Tertullien) exprime la prétention de faire entrer dans l'*instrumentum Ecclesiae* les visions récentes et aussi les « prophéties nouvelles ». *Instrumentum*, dans la langue juridique, signifiait tout document faisant foi, toute preuve écrite. C'est évidemment en ce sens qu'il prend ici le mot. Mais si l'on songe que, par *instrumentum*. Tertullien entend très ordinairement le *Corpus* scripturaire. on doit relever là une équivoque sous le couvert de laquelle de fâcheuses confusions pouvaient s'accréditer.

Cette *Passion*, déjà fort attachante par elle-même, le devient davantage encore en tant qu'elle nous révèle l'état d'esprit de Tertullien, dans la première phase de son adhésion au montanisme.

LIVRE SECOND

LE III[e] SIÈCLE
JUSQU'A LA PAIX DE L'ÉGLISE (313)

CHAPITRE I

L' « OCTAVIUS » DE MINUCIUS FELIX

BIBLIOGRAPHIE

Le manuscrit n° 1661, s. IX, de la Bibliothèque Nationale, à Paris, qui contient les sept livres d'Arnobe *aduersus Nationes*, renferme aussi un huitième livre qui est précisément l'*Octauius*. De l'*aduersus Nationes* à l'*Octauius*, la différence de ton et de style est frappante. Cependant le titre d'*Octauius*, lu sans doute par erreur *octauus* (huitième), favorisa au moyen-âge une confusion dont ne s'aperçurent pas les premiers éditeurs d'Arnobe. C'est seulement en 1560 que l'inadvertance fut réparée par François Beaudoin (Balduinus), dans son édition d'Heidelberg.

Le texte du *Parisinus*, transcrit par un scribe évidemment très ignorant, fourmille de fautes. Il y a à Bruxelles un manuscrit du XIe/XIIe siècle qui n'est qu'une copie du *Parisinus*.

ÉDITIONS : P. L., III, 239-376 ; C. V., II (1867) par Halm ; H. Bœnig, dans B. T. (1903) ; J.-P. Waltzing, Louvain, 1903, Bruges, 1909, B. T. (1912) : documentation importante dans ces trois éditions ; G. Rauschen, F. P. fasc. VIII (1913).

TRADUCTIONS FRANÇAISES : J.-P. WALTZING, Louvain, 1902 ; Bruges, 1909 ; Louvain, 1914.

A CONSULTER : J.-P. Waltzing, *Lexicon Minucianum*, Liège et Paris, 1909 ; Monceaux, I, 462-508 ; B. ph. W. 1914, 1452 (coup d'œil d'ensemble sur la bibliographie relative à l'*Octauius*) ; C. Synnerberg, *Die neuesten Beitraege zur Minucius-Literatur*. Helsingfors, 1914 ; *Hermes*, 1915, 456-463 et 609-623 ; *Bursian*, t. 170/173 (1916), p. 57.

SOMMAIRE

I. Minucius Felix. — II. Analyse de l'*Octauius*. — III. La portée religieuse de l'*Octauius*. — IV. L'art littéraire dans l'*Octauius*. — V. La priorité de l'*Apologeticum* sur l'*Octauius*.

I

« La perle de la littérature apologétique », c'est ainsi qu'Ernest Renan appelait l'*Octavius*[1]. A ce jugement il est difficile de ne pas souscrire, quand on a lu ce dialogue si bien ordonné, si joliment écrit, et où se décèle une si aimable bonne volonté de convaincre sans froisser personne.

Lactance écrit, à propos de l'auteur, dans ses *Inst. diu.*, V, I, 21 : « Parmi les défenseurs de notre cause qui me sont connus, Minucius Felix occupa au barreau un rang assez distingué. Son livre intitulé *Octavius* montre quel excellent champion de la vérité il eût pu être, s'il s'était consacré tout entier à ce genre d'étude. » Saint Jérôme le mentionne à diverses reprises, spécialement dans le *de Viris illustribus*, LVIII : « *Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit dialogum christiani et ethnici disputantis, qui Octavius inscribitur.* » — Il nous apprend que Minucius avait composé aussi un *de Fato*.

Le renseignement de Lactance et de Jérôme est corroboré par l'opuscule lui-même, d'où Lactance et Jérôme l'ont sans doute tiré. Il résulte, en effet,

1. *Marc-Aurèle*, p. 389.

des § II. 3, et XXVIII, 3, que Minucius pratiquait le métier d'avocat. Il s'appelait Marcus Minucius Felix (cf. III, 1 ; V, 1). D'après son propre témoignage (I, 4 ; V. 1), il avait été longtemps païen, puis il s'était converti.

Jérôme nous dit qu'il exerçait à Rome sa profession, et ceci est confirmé par le § II. On pense qu'il devait être d'origine africaine. On a retrouvé le nom d'un Minucius Felix sur une stèle de Tébessa [1] et sur une dédicace découverte à Carthage [2]. Certaines paroles fort dures sur la puissance romaine (XXV, 4-5), surprenantes chez un Romain de vieille souche, sont plus compréhensibles chez un provincial. D'autre part, le détail du style décèle la familiarité de l'auteur avec des écrivains africains tels que Fronton, Florus, Apulée, Tertullien.

Les autres personnages du dialogue ne sont pas nécessairement imaginaires, ce qui n'implique pas, au surplus, que la conversation que Minucius est censé transcrire ait eu lieu réellement. C'était le procédé ordinaire de Cicéron, modèle aimé de l'auteur, de faire discourir comme il l'entendait, dans un cadre plus ou moins fictif, des interlocuteurs qu'il avait connus, ou dont le nom était familier au public romain.

Sur Octavius Januarius (cf. XV, 2), qui donne son nom à l'ouvrage, nous ne savons rien de plus que ce que nous y apprenons de lui. Marié, père de famille (II, 1), il s'était converti en même temps que Minucius, ou même un peu avant lui (I, 4). Le nom d'un Octavius Januarius figure sur une inscription de Bougie (C.I.L., VIII, 1962).

1. C.I.L., VIII, 1964.
2. *Ibid.*, Suppl. 12.499.

Quant au troisième interlocuteur, Caecilius Natalis, d'assez vives discussions ont été provoquées par des découvertes épigraphiques faites entre 1853 et 1859. A deux reprises, au cours du dialogue, il est fait allusion à Fronton, lequel était né à Cirta. Au § IX, 6, Caecilius dit : *id etiam Cirtensis nostri testatur oratio* ; et Octavius réfutera la calomnie alléguée en employant ces mots : *Fronto tuus* (XXXI, 2). Il y aurait donc, rien qu'à lire le dialogue, quelque tentation de supposer que Caecilius était originaire de Cirta. Or l'on a retrouvé à Cirta cinq inscriptions de 212-217, qui proviennent d'un arc de triomphe élevé par M. Caecilius Natalis comme marque de reconnaissance pour son élection à la dignité de triumvir quinquennal[1]. Cette rencontre est intéressante. Certaines difficultés rendent pourtant l'identification incertaine et il n'y a pas lieu de trop insister.

II

Le dialogue s'ouvre par la confidence que nous fait l'auteur de son ardente affection pour Octavius, qui maintenant n'est plus. Le souvenir de cet ami cher, de la parfaite communauté de leurs sentiments, lui est revenu récemment avec une force singulière. Païens tous deux, n'avaient-ils point passé ensemble « à la lumière de la sagesse et de la vérité » ? Et sa pensée, errant ainsi à travers ces années heureuses, s'est fixée sur l'entretien où Octavius réussit à ramener Caecilius à la religion vraie.

1. C.I.L., VIII, 1, 7094-7098 ; cf. 6996.

Sans hâte. Minucius Felix détaille les circonstances qui ont entouré le fait qu'il va raconter (II IV).

Profitant des vacances du barreau, Octavius, Minucius Felix et Caecilius, son intime ami, se sont rendus à Ostie, villégiature préférée des Romains. Ils se dirigent un matin vers la mer, la brise marine au visage, quand Caecilius, apercevant une statue de Sérapis, porte la main à sa bouche, selon le rite païen, et y imprime un baiser. — Ses amis ont vu le geste, et en quelques mots ironiques Octavius reproche à Minucius Felix de laisser ainsi son cher Caecilius donner dans de tels enfantillages. Ces paroles cinglantes ne sont pas relevées d'abord. Les trois amis continuent leur promenade et amusent leurs regards des spectacles divers qui s'offrent à eux. Mais l'air taciturne et chagrin de Caecilius finit par frapper ses compagnons. Interrogé, Caecilius avoue que la pointe lancée tout à l'heure par Octavius l'a piqué au vif et qu'il désire s'expliquer à fond avec lui. Les trois amis prennent place sur une digue qui s'avance assez loin dans la mer ; Minucius Felix présidera le débat. Tout est prêt : Caecilius prend la parole et commence à plaider sa cause.

Ce prélude, d'un rythme paisible et d'une fine élégance, révèle un art savant et très maître de ses propres ressources.

Le discours de Caecilius (V-XIII) est sensiblement plus court que ne sera la réponse d'Octavius. Cependant, en faisant parler « l'avocat du diable », l'auteur n'a pas cru devoir lui prêter des arguments futiles et aisément réfutables. Aucun ménagement concerté n'affaiblit l'expression des griefs païens.

C'est par une déclaration formelle d'agnosticisme que commence Caecilius. Le mystère nous enveloppe.

L'univers est pour nous une énigme qui dépasse notre intelligence et qu'il est à la fois plus sage et plus religieux de laisser en paix. Les chrétiens prétendent la résoudre, eux, des illettrés, quelle dérision ! C'est un fait que nulle part on ne saisit en acte une intervention divine, une Providence, une volonté intelligente, soucieuse de corriger le hasard et de régler le cours des choses au mieux des gens de bien.

Après de tels aveux, on se demande comment Caecilius va pouvoir défendre la religion païenne. Se contentera-t-il d'insinuer que, dans l'universelle ignorance, au moins les chrétiens devraient-ils convenir qu'ils n'en savent pas plus long que les autres ? Non pas. Il conclut que, puisque tout échappe aux prises de l'homme, il lui faut s'attacher avec une énergie d'autant plus tenace aux points fixes qui s'offrent à lui. Or la religion romaine se présente comme un ensemble de traditions vénérables auxquelles la grandeur de Rome a toujours été liée. Ici le ton de Caecilius s'échauffe et s'émeut, pour rappeler l'action bienfaisante de ces dieux, dont les fastes de l'histoire romaine attestent la sollicitude. Lui qui, tout à l'heure, reléguait l'intervention divine au rang des hypothèses invérifiées, il s'avance maintenant jusqu'aux confins d'une foi véritable ; et c'est son nationalisme romain qui l'aide à franchir ce pas difficile.

Après avoir ainsi exalté « cette religion si ancienne, si utile, si salutaire », Caecilius se retourne avec colère contre ceux qui veulent la détruire. Le réquisitoire proprement dit va commencer. Il appesantit d'abord son mépris sur la secte chrétienne, qui se recrute dans la lie du peuple et « forme avec cette tourbe une coalition d'impiété ». Les chefs d'accusation se précisent : leur dédain pour les choses saintes, les

mystères d'iniquité qui, dans les réunions nocturnes, resserrent entre ces misérables des liens infâmes. — Il s'attaque ensuite à la conception du Dieu chrétien dont l'ubiquité inquisitoriale lui paraît un prodige d'effronterie et de démence ; à l'eschatologie chrétienne, surtout au dogme de la résurrection, auquel il réserve ses plus mordantes ironies. — Le discours se termine par un rappel à l'humilité, au doute prudent dont la nouvelle Académie a donné le précepte, et qui est la plus sûre attitude intellectuelle.

Au point de vue historique et moral, ces quelques pages sont d'une exceptionnelle richesse. Caecilius représente admirablement ces païens lettrés, très sceptiques sur le fond des choses, mais qui, par piété civique, par respect du *mos maiorum*, croyaient devoir défendre énergiquement la religion traditionnelle, pièce essentielle de la prospérité et de la grandeur romaines. Il a fallu à l'auteur une rare ouverture d'esprit pour prêter à la cause qu'il détestait un accent si éloquent et si persuasif.

Après un court répit (xiv-xv), Octavius prend à son tour la parole (xv-xxxviii). Sa méthode sera celle-ci : suivre pas à pas son adversaire pour réfuter tous ses griefs sans en omettre un seul, puis les retourner, dès qu'il le peut, contre les païens ; chercher ses exemples, ses points d'appui chez les penseurs païens afin de ne pas dépayser Caecilius et de lui prouver que ces *seminudi*, qu'il méprise, ne sont pas si loin de lui qu'il paraît le croire.

Contre le scepticisme transcendantal de Caecilius, Octavius établit d'abord la notion de Providence. En un large et copieux développement où s'épanouissent à l'aise son talent et sa mémoire de cicéronien, il décrit la splendeur du ciel, le cours régulier des sai-

sons, etc. Tout révèle une intelligence suprême qui veille aux détails comme à l'ensemble. — Faut-il croire dès lors, qu'il y ait un Dieu ou plusieurs? Il suffit de regarder ce qui se passe sur la terre, image du ciel : tout royaume divisé périt. Dieu est donc un. La raison l'atteste, et la pensée des philosophes, si voisine de la pensée chrétienne, le reconnaît également.

Ayant établi ces vérités fondamentales, Providence, unité de Dieu, Octavius exécute une charge contre la religion païenne. Sur ce point, les thèmes de l'apologétique chrétienne étaient déjà fixés : origine tout humaine des dieux, scandale de la mythologie et des rites consacrés par la loi. Octavius ne les particularise que par les allusions qu'il fait aux paroles mêmes dont Caecilius s'est servi. Il signale en particulier le danger d'une éducation qui corrompt par tous ces mensonges l'esprit des enfants et le rend imperméable à la vérité. Il cherche à dénouer le lien de solidarité que Caecilius a voulu établir entre les gloires romaines et la religion païenne. Il n'ose pas nier radicalement les prodiges dont se prévalaient les païens, mais il les attribue aux démons, esprits errants, impurs, tombés du ciel, qui se consolent de leur infortune en dupant et en perdant les âmes.

Il aborde ensuite les griefs de Caecilius contre les chrétiens. Ici son argumentation va devenir plus solide : raisons de cœur et aussi raisons de raison. — Il déclare à son ami qu'il lui pardonne son erreur, car il se souvient de l'avoir partagée lui-même. Mais qu'il cesse de croire à des fables misérables ! Ceux-là seuls peuvent ajouter foi à de pareilles infamies, qui sont capables de les perpétrer. Puis Octavius justifie tour à tour les diverses conceptions chrétiennes dont

Caecilius s'était scandalisé : la surveillance exercée par Dieu sur ses créatures, la catastrophe de la fin du monde, la résurrection, les châtiments d'outre-tombe.

Il y a dans ces dernières pages et dans celles qui suivent tous les éléments d'un tableau de la vie chrétienne : vertu de la souffrance pieusement acceptée, héroïsme des martyrs, pureté de cœur qui se refuse à toute souillure. Et ces choses sont dites avec une flamme d'enthousiasme qui jette son dernier éclat dans la péroraison, toute chaude et toute vibrante.

Les trois amis restent un instant silencieux (xxxix). Il appartiendrait à Minucius de prononcer la sentence. Mais Caecilius le prévient en se déclarant convaincu sur les principaux points mis en discussion. Quelques entretiens ultérieurs feront le reste.

« Ensuite nous nous séparâmes, conclut l'auteur, heureux et ravis, Caecilius d'avoir cru, Octavius d'avoir vaincu, et moi de la foi de l'un et de la victoire de l'autre. »

III

Un naturel parfait dans la mise en œuvre, ou, si l'on veut, dans la mise en scène ; un remarquable effort d'impartialité dans l'exposé des griefs païens ; beaucoup de chaleur et de conviction dans la riposte du chrétien Octavius ; un style extrêmement nuancé et souple, où l'élégance de la période cicéronienne est relevée par la verdeur d'expressions rapides et pittoresques : tels sont les mérites qu'on s'accorde à reconnaître à l'opuscule de Minucius Felix. — Pourtant ceux-là même qui rendent le plus volontiers

hommage à la beauté littéraire et à la séduction de ce dialogue s'étonnent de n'y trouver que des traces si fugitives de la doctrine chrétienne. Octavius prétend convertir le païen Caecilius et il paraît y réussir : mais n'est-il pas vrai que Caecilius est, à la fin de la discussion, presque aussi ignorant qu'au début, de la foi à laquelle il adhère bénévolement? Octavius fait preuve d'une bien étrange discrétion et, chose plus grave, certaines de ses paroles n'expriment que très imparfaitement les dogmes chrétiens, qu'il semble redouter d'exposer au complet.

Tel est le reproche qu'on adresse volontiers à *l'Octavius*. Examinons, pour plus de précision, quels manques l'on croit y constater, au point de vue proprement chrétien.

a) Tout d'abord la conception qu'Octavius, porte-parole de l'auteur, se fait de Dieu, est, au gré de certains critiques, parmi lesquels Gaston Boissier [1], « beaucoup plus abstraite et philosophique que proprement chrétienne ». « Il ne faut pas, dit Octavius, chercher de nom à Dieu : son nom est : Dieu. On n'a besoin de noms que lorsqu'il faut distinguer par une appellation spéciale chaque individu dans une multitude : à Dieu, qui est seul de son espèce, le nom de « Dieu » appartient tout entier. Si je l'appelle « père », on pourra croire qu'il est de chair ; « roi », on supposera qu'il est terrestre ; « maître », on comprendra certainement qu'il est mortel. Laisse de côté tous ces noms accessoires et tu le verras dans toute sa clarté [2]. » A coup sûr, ce n'est pas tout à fait là le Dieu chrétien. — Il est vrai ; mais la notion propre-

1. *Fin du paganisme*, I, 284.
2. *Octavius*, XVIII, 10.

ment chrétienne reparaît ailleurs. G. Boissier lui-même s'en est aperçu, puisqu'il renvoie son lecteur au chapitre xxxv, 4, où Dieu est appelé : *parentem omnium et omnium dominum*. Il aurait pu choisir un passage bien plus significatif (xxxi, 8). « Chose qui vous afflige, dit Octavius à son interlocuteur, nous nous aimons d'une affection mutuelle, parce que nous ne savons pas haïr ; ainsi encore, et cela vous fait envie, nous nous appelons « frères » comme étant fils d'un seul Dieu, notre père (*ut unius Dei parentis homines*), comme participants à la même foi, comme cohéritiers de la même espérance. »

Il n'y a donc pas lieu d'insister.

b) Un second grief de plus de portée, c'est la façon détournée, ambiguë, presque équivoque dont Octavius fait allusion au Christ : « Vous attribuez, dit-il, à notre religion le culte d'un malfaiteur et de sa croix : mais vous errez bien loin de la vérité, en supposant qu'un malfaiteur ait mérité de passer pour un Dieu ou qu'un être terrestre ait pu passer pour tel. Assurément celui-là est digne de pitié, dont tout l'espoir repose sur un homme sujet à la mort : car tout appui cesse pour lui avec la mort de cet homme, etc.[1]. » Un des éditeurs de l'*Octauius*, Baehrens[2], a cru voir dans ce passage une négation manifeste de la divinité du Christ. L'idée qui s'en dégage me paraît, au contraire, celle-ci : soyez sûrs que nous ne sommes pas gens à adorer un homme et surtout un malfaiteur ; notre espoir repose sur autre chose que sur l'éphémère et sur le périssable. En transposant la phrase au positif, on en pourrait presque tirer une

1. xxix, 2 ; cf. ix, 4.
2. Éd. Teubner, 1886, p. xi.

affirmation de la vertu, de l'immortalité divine du Christ. — Mais il faut bien accorder à M. Boissier qu'on attendrait autre chose « qu'une phrase brève et obscure[1] » sur un tel sujet : « Comment peut-il se faire, s'écrie M. Boissier, que dans une apologie du christianisme, il n'ait pas voulu prononcer le nom du Christ ? » Cela est surprenant, en effet : rappelons-nous pourtant — fait trop souvent ignoré — que, parmi les apologistes du II[e] siècle, Aristide, saint Justin et Tertullien sont les seuls qui aient prononcé le nom de Jésus-Christ.

c) On trouve de même qu'en plusieurs endroits de l'*Octauius* la doctrine de la grâce semble ou ignorée ou contredite. Ecoutons encore G. Boissier[2] : « Pour répondre aux plaisanteries de son adversaire qui se moque de ces ignorants, de ces gens de rien, qui osent disputer sur Dieu et sur le monde, Octavius lui dit : « Sachez que tous les hommes sans distinction d'âge, de sexe, de position, sont capables de raison et de bon sens et qu'ils peuvent arriver d'eux-mêmes à la sagesse. » Si la nature les y conduit toute seule, s'ils n'ont pas besoin de l'aide de Dieu pour l'obtenir, que devient la nécessité de la grâce ? Il ajoute, un peu plus loin, que, pour connaître Dieu, au lieu d'écouter les erreurs de ceux qui nous entourent, il suffit de nous interroger nous-mêmes et de croire en nous, *sibi credere*. C'est tout à fait ainsi que s'exprime Sénèque (*Ep.* 31, 3) : mais l'apologiste Athénagore, un contemporain de Minucius, parle bien autrement. Il attaque ces sages du monde qui prétendent que la raison toute seule peut les conduire à la vérité, et se

1. *Fin du Paganisme*, I, 280.
2. *Op. cit.*, p. 280-281.

flattent de connaître Dieu par leurs propres lumières. « Nous autres, dit-il, quand nous cherchons ce qu'il nous faut croire, nous nous fions au témoignage des prophètes, lesquels, étant inspirés de Dieu, nous parlent de lui en son nom. » Voilà un langage vraiment chrétien, et qui semble une réponse directe aux paroles de Minucius. »

Et M. G. Boissier ajoute en note : « Voyez aussi le passage suivant, où la nécessité de la grâce pour arriver à la vérité ne semble pas admise : *Cum sit veritas obvia, sed requirentibus*, 23, 2 [1]. »

Je ne sais si ces critiques doivent être intégralement acceptées. G. Boissier nous dit d'abord : « La doctrine de la grâce n'est mentionnée nulle part. » Nulle part, en effet, elle n'est exposée didactiquement : mais des allusions plus ou moins enveloppées y sont faites. Voyez XXVII, 7, à propos du pouvoir qu'avaient les chrétiens d'exorciser les démons : « Malgré eux, dit Octavius, les malheureux [il s'agit des esprits impurs] tremblent d'effroi dans les corps et ils décampent aussitôt ou bien disparaissent peu à peu, selon l'aide que fournit la foi du patient ou selon le secours que prête la grâce de celui qui guérit (*prout fides patientis adiuvat aut gratia curantis adspirat*). » — Comparez encore XXXVII, 5-6, à propos des martyrs : « Nos enfants, nos faibles femmes se rient des croix et des tortures, des bêtes féroces et de toutes les épouvantes des supplices, avec une patience qui leur vient d'en haut (*et omnes suppliciorum terricula inspirata patientia doloris inludunt*). Et vous ne comprenez pas, malheureux que vous êtes, qu'il n'est personne.. qui puisse supporter les tortures *sans le*

1. La véritable référence est XXIII, 8.

secours de Dieu? » — Ne pourrait-on enfin voir un rappel de la grâce, bien ou mal comprise, dans ce reproche du païen Caecilius : « *Vous attribuez à Dieu toutes nos actions*, comme d'autres les attribuent au destin : ainsi ce n'est pas par un acte spontané qu'on adhère à votre secte, mais parce qu'on a été choisi par Dieu[1]. » L'assertion de Boissier paraît donc un peu aventureuse. — Quant aux arguments qu'il allègue pour démontrer qu'Octavius parle en stoïcien plutôt qu'en chrétien, peut-être n'ont-ils pas non plus toute la portée qu'il leur suppose. Si Octavius affirme que tous les hommes, sans distinction d'âge et de position sociale, sont capables d'arriver naturellement à la sagesse, *natura insitos esse sapientiam*, c'est qu'il veut protester contre les dédains aristocratiques de Caecilius, qui, toisant ces va-nu pieds de chrétiens, a eu l'air de croire que, pour penser, il faut être bien vêtu. Octavius tient à lui faire entendre que la raison est la chose du monde la mieux répartie, et que peu importe le rang de tel qui discute, s'il discute bien. Il eût été tout à fait inutile d'embrouiller la question en faisant intervenir la doctrine de la grâce, et l'on doit savoir gré à l'auteur de ne l'avoir point fait. — Même observation pour les autres passages dont se prévaut Boissier. Replaçons dans son contexte le *sibi credere*, où il perçoit un écho de Sénèque. Octavius vient de parler longuement de la déplorable crédulité des ancêtres, de la masse d'erreurs que la tradition renforcée par l'éducation fait peser sur les esprits, et il ajoute : « [Ces dieux méprisables] vous les craignez... ; c'est que vous vous efforcez sottement d'obéir à vos parents, c'est que vous

1. XI, 6.

préférez donner dans l'erreur d'autrui, *plutôt que de vous fier à vous-même*[1]. » On saisit sans peine le sens du morceau. Ces lignes de Renan pourraient y servir de commentaire : « Se convertir au christianisme n'était pas un acte de crédulité ; c'était presque un acte de bon sens relatif. Même au point de vue du rationalisme, le christianisme pouvait être envisagé comme un progrès ; *ce fut l'homme religieusement éclairé qui l'adopta*[2]. » — Quant au dernier passage allégué : « la vérité s'offre d'elle-même, mais à condition qu'on la cherche », cette idée que la vérité est avant tout une conquête de l'âme est d'une psychologie si élémentaire[3] qu'on ne doit pas s'étonner que Minucius Felix l'ait posée en fait, sans « élargir » davantage le débat.

d) Autre critique : Minucius Felix a laissé échapper des phrases tellement imprudentes que jamais, s'il avait été chrétien sincère, il n'en aurait hasardé de semblables. Celle-ci, par exemple, sur les prodiges païens : « *Quae si essent facta, fierent ; quia fieri non possunt, ideo non sunt*[4]. » Baehrens ne peut croire que Minucius Felix n'ait pas aperçu combien facilement l'argument pouvait être retourné contre les miracles chrétiens. G. Boissier lui-même fait un rapprochement « piquant »[5] entre la réflexion susdite et celle-ci, de Renan : « Nous repoussons le surnaturel par la même raison qui nous fait repousser l'existence des centaures et des hippogriffes : c'est qu'on n'en a jamais vu. »

1. XXIV, 2.
2. *Marc-Aurèle*, p. 582.
3. Surtout pour un esprit nourri des écrits de Platon.
4. XX, 4.
5. *Fin du Paganisme*, I, 277.

En réalité, Minucius Felix n'aurait songé à appliquer à sa propre foi le raisonnement par où il prétendait détruire la croyance aux miracles païens que s'il avait été lui même un chrétien hésitant, ce qui est justement le point litigieux. Soyons assurés qu'il croyait à la réalité des « charismes » surnaturels, dont les communautés chrétiennes recevaient le bienfait avec tant de bonheur et d'orgueil. Que l'argument dont il use ait été rétorqué, un jour, contre le christianisme, qu'est ce que cela prouve ? Toute phrase isolée du contexte peut être à double tranchant. A ce prix, on devrait suspecter Arnobe, car il a raillé la mythologie par des procédés très analogues à ceux que Voltaire emploiera contre la Bible : et il serait prudent de se méfier de Lactance, qui a une phrase toute « protestante » sur les droits de chaque individu à se faire sa propre religion[1]. Pour voir dans le texte incriminé une insinuation sceptique, il faut être dans la disposition d'esprit de Baehrens, qui, sans sourciller, appelle Minucius Felix « un précurseur des Strauss et des Renan » !

e) G. Boissier s'étonne aussi de l'antipathie de Minucius Felix contre le culte extérieur, contre les temples, les statues, contre toute représentation, ou, si j'ose dire, toute circonscription du divin. Pour Octavius, il n'y a qu'une bonne manière de prier Dieu, c'est de lui offrir un cœur pur : « Voilà, sans doute, une belle profession de foi, observe G. Boissier : mais

1. *Instit. div.*, II, VIII. « Chacun doit se fier à soi-même dans ce qui est la plus importante affaire de sa vie, et se servir de son jugement et de ses propres sens pour chercher et évaluer la vérité ; ceux qui nous ont précédés dans le temps ne nous ont pas nécessairement précédés dans les voies de la sagesse, etc. » — Un Jésuite du XVIIIe siècle, le Père de Laubrussel, observe, non sans dépit, que « les critiques se sont toujours prévalus de cette maxime de Lactance mal entendue ». *Traité des abus de la critique en matière de religion*, 1711, p. 70, note.

Sénèque l'aurait signée aussi bien que Minucius. Si c'est là toute la doctrine des chrétiens, ils ne sont qu'une secte philosophique comme les autres [1]. » La surprise de G. Boissier est très légitime ; mais ce n'est pas seulement à propos de l'*Octauius* qu'il aurait eu le droit de la manifester. Il y a chez les apologistes des premiers siècles, et jusque chez Lactance, un grand dédain de tout cérémonial en matière de religion. Par réaction, ils redoutaient l'ombre même de l'idolâtrie; et, d'autre part, des textes scripturaires comme ceux d'Isaïe, I, 11 ; LXVI, 1 ; des *Actes*, XVII, 24 ; VII, 48-50, les incitaient à opposer à toutes les formes extérieures de la religion l'holocauste bien préférable de la piété et de la vertu. La mise au point ne s'est faite que peu à peu, sous la pression des nécessités cultuelles. Il n'est donc pas surprenant que Minucius Felix paraisse çà et là bien intempérant, lui catholique, dans son hostilité contre certaines manifestations du sentiment religieux.

f) Nous arrivons enfin au grief fondamental, celui dont nous avons le plus à retenir. Ce qu'il y a de plus déconcertant dans l'*Octauius*, ce ne sont pas les contradictions avec les dogmes chrétiens — il n'est nullement prouvé qu'elles existent vraiment, — c'est le silence que garde l'auteur sur les dogmes chrétiens.

Octavius reste délibérément dans l'ordre des vérités philosophiques les plus générales : nécessité d'une Providence qui organise et régit l'univers, unité de Dieu, discussion et réprobation des fables scandaleuses mises au compte des dieux, et des rites par les-

1. *Fin du Paganisme*, I, 281. Des déclarations analogues de Sénèque sont, en effet, signalées par Fr.-X. Bürger, *Minucius Felix und Seneca*, Munich, 1904, p. 28.

quels les païens prétendent les honorer, apologie de la vie chrétienne : tels sont les principaux points qu'effleure successivement le champion du christianisme. Il est impossible de ne pas être frappé de tant de lacunes. Il y a dans sa plaidoirie quelques réminiscences des Écritures[1] ; mais, nulle part, il n'explique ce que sont les sources sacrées de la foi ! Il néglige complètement la preuve tirée de l'accomplissement des prophéties, qui avait paru à saint Justin si décisive[2]. Il touche aux dogmes de la résurrection et des rémunérations d'outre-tombe ; mais il se tait sur tous les autres. Voilà un exposé bien chétif, bien incomplet, et qui donne une idée tout à fait insuffisante de l'économie de la révélation chrétienne.

Ici, le fait est indubitable et il serait oiseux de chercher à l'éluder. C'est donc une explication qu'il faut fournir. Voyons celles qui ont été proposées.

On a eu d'abord recours à une interprétation autrefois en faveur, mais qui a beaucoup perdu de son crédit. Minucius Felix aurait été contraint au silence par cette discipline de l'arcane, qui obligeait, dit on, les fidèles « à ne jamais parler ouvertement de la foi et du culte devant les catéchumènes ou les infidèles ». — Mais pourquoi aurait-il été plus mystérieux que saint Justin, qui dévoile dans sa première apologie

1. En petit nombre : comp. *Octavius*, XXXIII, 3, et *Josué*, X, 11 ; *Oct.*, XXIX, 3, et *Jérémie*, XVII, 5. Quelques expressions sont prises à saint Paul : ex. *spei coheredes* (XXXI, 8), cf. *Ep. à Tite*, III, 7 ; *Ep. aux Romains*, VIII, 17 ; *unum bonum sapimus* (XXXI, 6) et *Ep. aux Romains*, XV, 5, etc. En plusieurs endroits, on se demande s'il a puisé chez saint Paul ou chez Sénèque ; très probablement chez Sénèque, si l'on en juge à l'analogie de certaines formules. (Voy. *Oct.*, XXXVI, 8, et Sénèque, *De Prov.*, II, 2.)

2. Voy. l'*Apol.* XLV-LV, etc.

tout le mystère de l'Eucharistie[1] ? Ou que l'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, qui, si peu explicite soit-il sur les dogmes, trouve cependant moyen d'exposer en quelques mots la doctrine du Verbe[2] ? Quelle est cette obligation qui aurait pesé sur lui, et à laquelle saint Irénée et Tertullien ont su si bien se soustraire ? — En fait, il est démontré que la discipline de l'arcane se renfermait en des limites beaucoup plus étroites qu'on ne l'a cru longtemps[3].

Rœren, qui a suggéré l'hypothèse ci-dessus en 1859, s'appuyait principalement sur cette phrase de l'*Octauius* : « Nous ne parlons jamais de Dieu en public, si ce n'est quand on nous interroge[4]. » Indication trop brève, où l'on ne peut guère apercevoir sérieusement un vestige de la *disciplina arcani*.

Un autre critique, Keim[5], a pensé que Minucius Felix était un catéchumène, encore peu au courant des choses de la foi et qui n'a pu dire que ce que son zèle de néophyte avait appris déjà. Mais a-t-il réfléchi que Minucius Felix écrit longtemps après sa conversion, à un moment où son ami Octavius était déjà mort[6] ? A moins de supposer que tout est fictif dans le dialogue, et que les confidences de l'auteur, comme aussi les personnages qu'il met en scène, sont imaginaires, l'hypothèse de Keim tombe d'elle-même.

On a soutenu encore, plus radicalement, que, si Minucius Felix s'est montré si réservé, c'est simplement qu'il n'a pas voulu s'avancer au delà de ses

1. 1re Ap., LXVI et sq.
2. Ch. XXXVIII.
3. Cf. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théol. positive*, Paris, 1902.
4. XIX, 15.
5. *Rom. und das Christenthum*, Berlin, 1881, p. 472.
6. Cf. le chap. I.

convictions particulières. Il aurait été un hérétique tout édulcoré et prudent. L'expression la plus adoucie de cette interprétation se trouve dans Kuehn[1]. Selon Kuehn, Minucius Felix, philosophe éclectique, aurait *choisi* parmi les dogmes chrétiens ceux qui convenaient le mieux à sa nature d'esprit et il se serait fait ainsi une « doctrine personnelle », allégée des croyances inacceptables. — Baehrens[2] a repris la même idée, mais en la poussant à bout. A ses yeux, les réticences de Minucius Felix, comme aussi ses maladresses, s'expliquent par l'excellente raison qu'il n'était pas un croyant. C'était un philosophe, un lettré, qui a vu dans le christianisme une excellente discipline, toute proche de la sagesse grecque, mais mieux adaptée que la sagesse grecque à l'usage quotidien de la vie. Il s'y est donc rattaché, avec la pensée d'en offrir à ses frères une interprétation épurée; et il a abandonné à la foule inhabile les chimères qui répugnent à la raison.

Paradoxe évident, dont la fausseté crie. Que si Lactance et saint Jérôme l'ont reconnu comme un des leurs, c'est sans doute qu'ils n'ont aperçu chez lui aucune trace de « rationalisme ».

Ernest Renan a apporté, lui aussi, son exégèse, beaucoup plus nuancée. Il croit voir dans les lacunes de l'*Octauius* la dissimulation concertée d'un « habile avocat », éludant les côtés difficiles de sa croyance pour enlever plus aisément l'adhésion d'auditeurs peu documentés. Cédant, une fois de plus, à sa manie des rapprochements, il comparait Minucius Felix au prédicateur de Notre-Dame[3] « parlant à des gens du

1. *Der Octavius des M. F.*, Leipzig, 1882.
2. V. la Préface de son édition.
3. *Marc-Aurèle*, p. 403.

monde faciles à contenter, se faisant tout à tous, étudiant les faiblesses, les manies des personnes qu'il veut convaincre, affectant, sous sa chape de plomb, les allures de l'homme dégagé, faussant son symbole pour le rendre acceptable. Faites-vous chrétien sur la foi de ce pieux sophiste, rien de mieux; mais souvenez-vous que tout cela est un leurre... »

Voilà une bien vive sortie : faut il accepter dans toute leur rigueur ces sévères paroles? Minucius ne serait il qu'un Tartuffe onctueux et un dévot escamoteur? Je crois que, pour rétablir l'exacte nuance du vrai (tel au moins qu'il m'apparaît), il faut nous remettre sous les yeux le but que poursuivait Minucius Felix dans son opuscule. C'est la condition indispensable pour bien apprécier la méthode dont il a usé en vue d'y atteindre.

Ce n'est évidemment pas pour le populaire que Minucius Felix a composé l'*Octauius* : c'est pour les gens du monde, pour les lettrés. Ses personnages sont d'une distinction parfaite et d'une culture évidemment très aiguë, si l'on songe à tant d'allusions, de citations, qu'ils saisissent sans le moindre effort. Minucius Felix n'était pas un chrétien à la Tertullien ; il vivait parmi ses pairs, il comptait d'excellents amis dans le milieu païen, et il connaissait les préjugés antichrétiens dont sa caste était spécialement imbue. C'est justement parce qu'il les connaissait et que peut-être un ouvrage, un discours du rhéteur Fronton lui en avaient montré, une fois de plus, toute la virulence, qu'il a voulu essayer de les dissiper.

Pour prouver à ses lecteurs païens qu'il n'ignorait point la force de leurs raisons, il a prêté au réquisitoire de Caecilius la logique, l'éloquence la plus serrée;

la réfutation devait en prendre une autorité d'autant plus grande.

Cette réfutation, dans quel esprit l'a t il composée? Une phrase très caractéristique, où Minucius, censé arbitre dans le débat, résume son impression sur le discours d'Octavius, va nous le montrer[1] : « Pour moi, mon admiration était si grande que j'étais tout hors de moi : j'admirais qu'il eût prouvé par des arguments, par des exemples, par des autorités tirées de ses lectures, toutes ces choses qu'il est plus facile de sentir que de dire : qu'il eût vaincu les méchants avec ces mêmes armes de la philosophie dont ils se servent, enfin qu'il eût montré la vérité non seulement facile à comprendre, mais sympathique. » D'après cet aveu, qui est, en définitive, celui de l'auteur, il s'était agi pour lui d'abord de donner corps à sa croyance, de la faire sortir des limbes du sentiment, et de l'exposer au grand jour devant des esprits habitués de longue date à l'art de discuter — tâche assurément délicate. Ensuite, de prêter à son apologie l'appui d'arguments que les païens ne pussent récuser *a priori*. De là tant de réminiscences des bons auteurs et sa complaisance à s'autoriser de la philosophie profane. Il convenait enfin de donner à la doctrine un tour heureux, de la rendre aimable, d'incliner le cœur à la faire sienne.

Mais il demeurait entendu que l'orientation générale de son exposé apologétique ne devait pas dévier de la ligne que lui avait tracée précédemment le réquisitoire de Caecilius. Octavius le dit formellement au début de sa réplique. Il veut « effacer, dans l'eau vive des paroles de vérité, la souillure des injures amères ». C'est pour cela qu'il prend une à une les allégations

1. XXXIX, 1.

de son adversaire, pour essayer d'en démontrer l'inanité. A part l'unité de Dieu et la Providence, il n'établit que deux dogmes, le dogme de la résurrection et celui des peines futures : ce sont précisément ceux-là que Caecilius avait attaqués. Il tâche de nettoyer l'esprit de son ami de ses idées fausses, de ses jugements erronés. Caecilius est peu à peu gagné par la conviction chaleureuse de cet antagoniste, qui lui est d'ailleurs si cher. Ses préjugés tombent, il s'avoue vaincu ; mais ce n'est pas tout à fait le :

Je vois, je sais, je crois, je suis désabusée

de Pauline, dans *Polyeucte*. Il adhère sur les points précis qui ont été mis en discussion et sur ceux-là seulement[1]. Il lui reste des difficultés, dont la solution est remise au lendemain.

Octavius a évité d'amorcer tout débat provisoirement inutile, qui, le détournant de son objet, aurait pu lui faire oublier la réfutation de tel grief déjà articulé : et cela, non pas seulement dans l'ordre religieux, mais aussi dans l'ordre purement naturel. C'est ainsi qu'il ne fait qu'une rapide allusion à la procédure spéciale usitée contre les chrétiens[2]. Il ne défend pas non plus le loyalisme des chrétiens, leur respect pour les chefs d'État : Caecilius ne les avait pas incriminés là-dessus. Il tient à établir une concordance, une symétrie parfaite entre l'attaque et la défense, et il élimine toute question qui ne rentre pas dans son cadre.

Mais, après tout, de ce cadre il était maître. Pour-

1. « *Itaque quod pertinet ad summam quæstionis, et de providentia fateor et de Deo cedo et de sectæ jam nostræ sinceritate confido.* » (XL, 2.)
2. XXVIII, 3.

quoi ne l'a-t-il pas élargi suffisamment pour y faire entrer les principaux dogmes de sa foi ?

C'est, sans doute, qu'il a voulu atteindre dans son opuscule, véritable brochure de propagande, une classe bien déterminée de lecteurs, gens de l'espèce de Caecilius, assez sceptiques sur le fond des choses, assez peu curieux de questions de métaphysique, mais dont l'agnosticisme se conciliait avec une piété romaine très susceptible et très ardente ; qui, donc, méprisaient les chrétiens pour leur intrépidité dogmatique, plus choquante encore chez de petites gens ; qui les redoutaient pour les méchants bruits qui couraient sur eux, et vouaient à la destruction ces contempteurs de Rome et des dieux.

Pour trouver des points de contact avec des esprits ainsi façonnés, convenait-il de poser d'emblée, par une sorte de bravade un peu fanatique, des affirmations incompréhensibles sur le Verbe, les prophéties, les rapports du Père et du Fils, etc. ? Évidemment, non. Il fallait discuter posément leurs griefs, les forcer à en reconnaître le néant, les amener à des vues plus équitables et, comme la défensive est toujours une attitude un peu gauche, leur pousser quelques pointes vigoureuses.

C'est précisément ce que Minucius Felix a fait. Des trois éléments dont se composent les premières apologies : justification des chrétiens, critique des croyances païennes, exposé dogmatique du christianisme, il a développé les deux premiers, et il a négligé ou ajourné le troisième. Tactique d'avocat, si l'on veut (Minucius Felix connaît très certainement les artifices du barreau, on s'en aperçoit çà et là), mais tactique légitime, en somme, si l'on songe qu'il y a comme une pédagogie de la croyance et que cette pédagogie

suppose des exercices graduels, un acheminement progressif vers l'initiation définitive [1].

Certes, l'ouvrage n'est pas parfait, et nous accordons que, par prudence et par politique, Minucius Felix a *minimisé* son dogme à l'excès [2]. Mais enfin bien des lacunes, où l'on a voulu voir ignorance, dissimulation, ruse équivoque, s'expliquent, se justifient presque, si l'on songe que l'*Octauius* n'est pas une « somme », mais simplement une sorte d'introduction à la doctrine chrétienne, écrite à l'usage des mondains cultivés.

IV

De même que Minucius Felix n'apporte aucune vue nouvelle sur la religion païenne, aucune synthèse originale des vérités de sa propre foi, de même son inspiration a besoin d'être constamment excitée, soutenue par le secours d'autrui. Il ne dispose pas de cette force de réflexion qui circule à travers un style et qui lui donne une vie personnelle, une forme « créée ». Il suffit de consulter l'une ou l'autre des éditions récentes où sont indiquées ses sources pour se rendre compte que l'*Octauius* est, selon l'expression de M. Paul Monceaux, « une mosaïque d'idées, de scènes et de détails pris de tous côtés [3] ». Il a emprunté à Cicéron le cadre général du dialogue [4], et ce ton de

1. V. Lactance, *De Ira Dei*, 2. « *Nam cum sint gradus multi, per quos ad domicilium veritatis ascenditur, non est facile cuilibet evehi ad summum...* » et tout le passage. — Cf. Orig., *c. Cels.*, III, LIII.

2. Ses successeurs paraissent avoir eu le sentiment de ce qui lui manque. Voy. Lactance, *Div. Inst.*, I, IX, 22.

3. *Hist. litt.*, I, 490.

4. Exemples antérieurs de l'emploi du « dialogue » dans l'Apologéti-

parfaite urbanité que gardent, au plus fort de la discussion, les interlocuteurs en présence. Le choix d'un arbitre pour dirimer le débat lui vient peut-être de Tacite[1]. Cicéron lui a fourni aussi son début, d'un tour raffiné et délicat, et la plupart des « motifs » de l'éloquent réquisitoire de Caecilius. A Sénèque il doit quantité d'expressions piquantes et presque tous les développements des chapitres XXXVI et XXXVII, là où Octavius, en riposte aux dédains de Caecilius, exalte la pauvreté chrétienne et oppose aux dangers de la richesse et des honneurs le bienfait souverain d'un cœur pur. Sénèque avait dit du « sage » stoïcien[2] : « Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo Deus, ecce par Deo dignum, uir fortis cum fortuna male compositus, etc. » Et Octavius répète à propos du martyr chrétien : « Quam pulchrum spectaculum Deo, cum Christianus cum dolore congreditur, cum aduersum minas et supplicia et tormenta componitur... » Philosophes, historiens, poètes, chez tous Minucius Felix fait son butin. Son opuscule est un tissu de réminiscences, mais si habilement entrelacées et d'un ajustement si fin, que la suture ne se voit pas. Dans cette œuvre faite de pièces et de morceaux, tout a l'air d'une seule teneur, tout est entraîné d'un même élan. Cet art d'ingénieuse adaptation, c'est (avec un degré d'originalité en moins) celui d'un Catulle, d'un Ronsard, d'un Chénier. Minucius Felix est un ancêtre de ces humanistes experts. C'est le plus érudit et le plus fin des lettrés.

que, chez Ariston de Pella, Justin Martyr, Caius de Rome. Lucien de Samosate avait, du côté païen, donné à ce genre un véritable renouveau.

1. *Dial. des Or.*, IV. Cf. déjà Platon, *Protag.*, 337 E; *Symp.*, 175 E.

2. *De Prouid.*, II, IX.

V

Le caractère même de son talent nous fournit une indication précieuse pour prendre parti dans la question tant controversée de la priorité de l'*Apologeticum* de Tertullien par rapport à l'*Octavius*. Il n'est pas douteux qu'il n'y ait entre ces deux écrits des analogies de fond et de forme. « Ce sont des développements longs ou courts, mais d'une physionomie caractéristique, des citations, des réflexions, des traits, des mouvements d'éloquence, des railleries amères ou ironiques, de simples plaisanteries. Ce sont aussi des métaphores, des moules de phrases, des expressions détournées de leur sens, des mots singuliers[1]. » Le fait n'est contesté par personne : mais les interprétations du fait se contredisent au point de former une des plus remarquables cacophonies qu'offre la critique moderne. Jusqu'en 1868, sauf quelques rares dissidences, on croyait à la priorité de l'*Apologeticum*. L'*Octavius* n'avait été imprimé que plus d'un demi-siècle après l'*Apologeticum* (1484 : 1543) et le chef d'œuvre de Tertullien, déjà en possession de l'admiration universelle, continua d'être regardé comme antérieur à tout écrit latin similaire. Ad. Ebert intimida l'opinion régnante par un mémoire paru en 1868[2]. Depuis lors une foule d'articles, d'opuscules, de thèses ont paru sur le même problème agité.

1. Massebieau, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XV (1887), p. 325. Pour le détail de ces rapprochements, voir les éditions de Boenig ou de Waltzing.

2. *Tert. Verh. zu Minucius Felix* réimprimé dans les *Abh. d. saechs Ges. d. Wiss.*, XII (*Phil.-hist. kl.* V), 1870, p. 319-386.

Trois théories se dessinent à travers tout cet imprimé. L'une, défendue principalement par Hartel, attribue à Tertullien et à Minucius Felix une source commune. Ils se seraient servis l'un et l'autre d'un apologiste latin qui aurait puisé dans Varron, Cicéron et Sénèque. Mais quel apologiste ? C'est ici que l'embarras commence. Et puis, lequel des deux l'aurait exploité le premier ? La question débattue subsisterait, même si cette source mystérieuse pouvait être repérée. La seconde théorie, celle d'Ebert, qui place l'*Octauius* avant l'*Apologeticum*, a recruté nombre d' « autorités » (Schanz, Bœnig, Ehrhard, Geffcken, etc.). La troisième enfin, qui est la conception traditionnelle, a été reprise en 1887 par un savant français, M. Massebieau, dans un remarquable article de la *Revue de l'Histoire des Religions*, lequel atteint, mieux qu'aucune discussion ultérieure, le *tuf* du débat. Massebieau constate les multiples rapports de détail entre l'*Apologeticum* et l'*Octauius*, et il demande ceci : si vraiment c'était Tertullien qui avait utilisé Minucius Felix, l'aurait-il utilisé de cette façon-là, en lui empruntant ses mots, ses expressions, sans jamais le nommer ? Un tel procédé n'est pas dans ses habitudes. Tertullien aime à citer ses auteurs. En outre, il leur prend leurs idées, les faits qu'ils citent, mais il garde son style et il marque de son empreinte tout ce qui lui vient du dehors. Minucius Felix, au contraire, n'a aucun scrupule à s'emparer des tours qu'il rencontre chez autrui. N'est il pas dès lors assez vraisemblable qu'il en ait usé avec Tertullien pour la partie chrétienne de son opuscule, comme il en use avec Cicéron ou Sénèque pour la partie proprement philosophique : autrement dit, qu'il ait largement puisé dans l'*Apologeticum* (et aussi dans d'autres traités de

Tertullien tels que le *de Paenitentia*, le *de Resurrectione Carnis*, le *de Testimonio Animae*, le *de Corona*) pour en tirer ce qu'il y trouvait à sa convenance ?

Une autre observation, qui a son prix, est la suivante[1] : au cas où réellement l'*Octauius* aurait ouvert la série des œuvres de l'Apologétique latine, cet opuscule n'aurait-il pas joui dans l'antiquité chrétienne (si brouillée qu'ait été de bonne heure la tradition littéraire des deux premiers siècles) d'une fortune supérieure à celle qu'il paraît avoir obtenue ? Minucius Felix aurait passé à juste titre pour un initiateur de grand mérite. Or nous ne voyons pas que cet hommage lui ait été nulle part décerné, et c'est une nouvelle raison d'ordre général qui prime les menues confrontations de textes où s'épuise vainement la critique depuis une cinquantaine d'années.

1. HARNACK, *Chron.*, II, 329. Les arguments de HARNACK, inégalement probants, ont été vivement critiqués par G. KRÜGER, dans *Gött. Gel. Anz.*, janvier 1905, p. 36 et s. On les trouvera analysés par A. d'ALÈS, dans les *Etudes* des PP. Jésuites, t. CIV (1905), p. 289-317.

CHAPITRE II

Saint Cyprien et son temps

BIBLIOGRAPHIE

Nous pouvons nous rendre compte de la façon dont s'est constitué le recueil des œuvres de Cyprien. Avec ses habitudes méthodiques, saint Cyprien gardait par devers lui la copie de ses lettres. A ces dossiers, il joignait les lettres qu'il avait lui-même reçues sur telle question litigieuse; et il était bien aise de pouvoir les communiquer à l'occasion pour justifier sa conduite ou autoriser son opinion. C'est autour de ces documents ainsi groupés que, postérieurement à sa mort, d'autres lettres ont dû venir s'annexer. A côté de la division par sujets, on trouve dans les manuscrits la trace d'une division par destinataires. Il ne semble pas qu'il y ait eu de recueil général des lettres de Cyprien avant les temps modernes. C'est ce qui explique qu'un certain nombre de pièces, attestées par le témoignage explicite de l'évêque, se soient égarées [1], au cours de ces juxtapositions plus ou moins capricieuses. — Quant aux traités eux-mêmes, une liste dressée par le diacre Pontius, au § VII de sa *Vita Cypriani*, ou plutôt une série d'allusions transparentes, d'un tour oratoire, permettent d'affirmer que, du vivant même de Cyprien, une première collection de 11 traités avait été établie. Mommsen [2] a découvert dans un manuscrit du x[e] siècle de la bibliothèque de Philipp de Cheltenham un catalogue stichométrique, rédigé en 359, environ cent ans après la mort de Cyprien, qui coïncide à peu près avec la liste de Pontius, mais y ajoute quelques traités et quelques

1. Harnack (dans T.U., XXIII, 2 [1902]) en compte onze appartenant en propre à Cyprien.
2. Cf. *Hermes*, XXI (1886), p. 142 = *Gesamm. Schriften*, VII (1909), p. 282.

lettres. Dom Morin[1] a signalé enfin un autre *index* dans un sermon inédit de saint Augustin : le *Quod Idola dii non sint* ne figure que dans ce dernier document. C'est à l'aide de ces trois listes, contrôlées par le texte des citations bibliques, que l'on circonscrit les traités certainement authentiques de saint Cyprien[2].

L'autorité de l'évêque était telle que certaines sectes se formèrent un choix de ses œuvres pour leur usage particulier. Reitzenstein[3] a étudié telle série de ce genre, incluse dans deux manuscrits, l'un de Wurzbourg, l'autre de Munich, et dont l'origine donatiste n'est pas douteuse.

L'édition moderne la plus complète est celle de G. von Hartel, dans le volume III du *Corpus Script. Eccl. latinorum*.

Hartel a établi son texte d'après une cinquantaine de manuscrits. Dans l'ensemble, la classification qu'il en a donnée est exacte, encore qu'il n'ait pas estimé tel manuscrit, comme le *Veronensis*, à sa juste valeur ; son édition marque un progrès réel sur celles de Pamèle (Anvers, 1568), de Rigaut (Paris, 1648), de Baluze-Maran (Paris, 1718). Depuis Hartel, l'inventaire des manuscrits de saint Cyprien a été poursuivi. Hans Frhr von Soden, *die Cyprianische Briefsammlung* (dans T. U., xxv, 3 [1904]), en a dénombré 157 qui renferment un *Corpus Cyprianicum* ; plus, 274 qui fournissent des écrits ou des morceaux isolés. Parmi ces manuscrits, certains remontent fort haut, jusqu'au vi^e et viie siècle. Cette abondance est un fait presque unique dans la littérature latine chrétienne. Le travail de von Soden a démontré la nécessité d'une nouvelle édition des œuvres de Cyprien. Une attention particulièrement scrupuleuse devra y être prêtée aux citations scripturaires, si importantes pour l'histoire de la Bible latine. Au surplus, une autre publication de H. von Soden, *das latein. Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians* (T. U., xxxiii [1909]), a sensiblement déblayé la voie.

1. B. A. L. A. C., IV (1914), p. 16 et s.

2. K. Mengis a récemment appelé l'attention sur l'index qui se trouve au f° 43 du manuscrit de Wurzbourg théol. 145 (W. dans Hartel). Il le considère comme un document important qui représenterait une traduction antérieure à celle du manuscrit de Cheltenham, et voisine de l'époque de Cyprien. Cf. B.ph.W., 1918, p. 326-336.

3. *Sitz.-Ber. d. Heid. Akad. d. Wiss.*, 1913, n° 14, p. 34 et s. : *Nachr. von der Kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl.* 1914, Heft I. Ces deux manuscrits sont le *Cod. Wirceburgensis theol.* fol. 33, et le *Cod. Monacensis* 37-39, l'un et l'autre du début du ixe siècle. Cf. Mengis, *Ein donatistiches Corpus Cyprianischer Briefe*, Diss. Freib.-i.-B., 1916.

ŒUVRES. Voir le **Tableau** n° III.

L'ouvrage fondamental sur Cyprien est celui de Paul Monceaux, *Saint Cyprien et son temps (Hist. litt. de l'Afr. chr.*, t. II [P. 1902]). D'autres travaux récents seront signalés dans les notes.

SOMMAIRE

I. Tertullien et saint Cyprien. — II. La vie de saint Cyprien. — III. Ses idées directrices. Influences qui les déterminèrent en lui. — IV. Comment il les a pratiquement réalisées. L'affaire des *lapsi*. — V. Les traités de saint Cyprien. — VI. Le prestige de saint Cyprien. Les apocryphes mis sous son nom.

I

Saint Cyprien appelait Tertullien son maître. « *Da magistrum* », aimait-il à dire, quand il voulait prendre en main quelque œuvre de son vigoureux devancier pour en faire sa quotidienne lecture [1]. Il a subi profondément l'empreinte de ce génie dominateur. Quelle différence pourtant entre l'ascète intempérant, le sophiste rusé que fut Tertullien et cette âme essentiellement loyale et vraie, quoique très avertie ! Cyprien eut les qualités de cœur qui attachent, qui appellent la sympathie : je veux dire la charité, la prudence, le goût de l'ordre, de l'harmonie, de la paix. Ces dons tiennent évidemment, et tout d'abord, à sa nature d'esprit : il était ainsi fait ! Mais ils procèdent aussi de sa fonction. De très bonne heure, il eut charge d'âmes, ayant été préposé deux ou trois ans à peine après sa conversion à la direction du

1. S. Jérôme, *de Vir. ill.*, LIII.

groupe chrétien de Carthage. Rien ne vaut une responsabilité de cette nature pour assagir un homme, pour l'aider à discerner les limites où s'arrête le possible et où commence le chimérique. Quand on sait que l'opinion qu'on défend, que la mesure qu'on préconise, engagera toute une collectivité qui a foi en vous et qui vous considère comme le porte-parole de l'Esprit-Saint, on est aisément enclin à se défendre de toute exagération et à demeurer soigneusement dans le raisonnable. Tertullien, lui, a bien pu pousser à bout ses idées, traiter de timides et de pervers ceux qui ne s'y rangeaient pas : ces excès ne compromettaient que lui-même. Peut-être, s'il avait assumé la lourde tâche que porta Cyprien, l'aurait on vu mettre une sourdine à sa belle intransigeance, tout de même que certains hommes politiques, terriblement brouillons tant qu'ils sont dans l'opposition, deviennent au pouvoir relativement prudents, conservateurs et pacifiques.

Quoi qu'il en soit, ce qui plaît chez Cyprien, c'est la qualité dont le manque a fait le plus de tort à Tertullien : la pondération. Il fut aux prises avec de graves difficultés : persécution de Decius, la plus redoutable qui se fût encore appesantie sur les chrétiens ; schismes et taquineries de prêtres révoltés ; dissentiments avec l'épiscopat romain, etc... Quand on étudie sa conduite dans chaque cas, on constate qu'il garda toujours quelque raideur, qu'il eut le sentiment le plus vif de ses prérogatives, qu'il entretenait la conviction que Dieu lui-même, en plus d'un cas, lui avait dicté sa conduite par des suggestions directes[1]. Mais cette foi un peu hautaine en sa mission,

1. Nombreuses sont les *visions* ou les révélations auxquelles il fait appel

cette rigidité dans les principes, n'excluaient pas une diplomatie très habile dans l'application, parce qu'il bénéficiait de la sagesse réfléchie que donne la connaissance profonde des hommes et des affaires.

Au point de vue proprement littéraire, Cyprien est bien inférieur à Tertullien. En dehors de la Bible, aliment principal de sa pensée et de sa foi ; en dehors de Tertullien, son constant modèle, dont il a d'ailleurs tu le nom suspect, il ne paraît avoir connu aucun écrit de l'ancienne littérature chrétienne. Sa lecture est bornée, et sa philosophie assez courte. Il est un homme de gouvernement, plutôt qu'un homme de doctrine. La tradition de haute curiosité intellectuelle dont Tertullien avait donné un si brillant exemple ne se renouera que dans la seconde moitié du IVe siècle, avec saint Hilaire, Marius Victorinus, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin et Rufin. De nouveau la science grecque chrétienne, plus riche encore que Tertullien n'avait pu la connaître, s'incorporera chez ces maîtres à la pensée latine. L'horizon de saint Cyprien reste beaucoup plus étroit.

Il avait reçu la formation classique, et il applique fidèlement les procédés de style qui lui ont été enseignés — parallélisme des membres de phrase, *homoioteleuton*, clausules métriques[1] (celles-ci plus strictement

pour justifier tel de ses actes, pour appuyer telle de ses décisions : *Ep.* XI, 3, 4, 5, 6 (HARTEL, II, p. 497 et s.) ; *Ep.* XL, 1 (H., 585) ; LXVI, 10 (H., 734) ; *Ep.* LXIII, 1 (H., 701) : *Ep.* LXXIII, 21 (H., 799). — Autres allusions à des phénomènes du même genre, dont il n'a pas été personnellement le bénéficiaire, *Ep.* XVI, 4 (H., 520) : extases d'enfants ; *Ep.* LVII, 5 (H., 655) ; *de Mortal.* XIX (H., 138), etc... Il n'y avait pas que les montanistes à croire à l'effusion permanente de l'Esprit-Saint dans l'Église, mais ici c'est l'Église catholique, c'est l'évêque qui en revendique le privilège, et non plus le « spirituel » hors cadres.

1. Voy. DE JONGHE, *Rec. des Travaux de l'Univ. de Louvain*, 14e fasc. (1905).

que Cicéron lui même), etc... Mais il suffit de parcourir quelques lettres, un ou deux traités, pour se rendre compte qu'il n'a ni le mordant, ni l'esprit, ni l'éloquence de son prédécesseur. Il n'a pas non plus la même variété, soit dans les sujets traités, soit dans la manière dont il les traite. Quand on lit Tertullien, on est sans cesse aiguillonné par des traits piquants, par la passion qu'il trahit, par son âpreté à convaincre. Les œuvres de Cyprien se déroulent d'un mouvement oratoire plus uniforme et plus tranquille [1]. L'intérêt naît chez lui du fond des choses, des problèmes pratiques qu'il discute et résout. C'est que tout ce que Cyprien écrit a un étroit rapport avec sa charge d'évêque et avec les circonstances réelles dont il est préoccupé. Il ne lui suffit pas d'éclairer son peuple par la parole : il veut atteindre aussi ceux qui ne l'ont pas entendu. Puis il s'est trouvé plusieurs fois forcé de s'éloigner de son troupeau. Voilà pourquoi il écrit, sans vanité littéraire, quoique sans perdre jamais le souci et même la coquetterie de la forme, pour convaincre, exhorter, ramener les indociles, confirmer les fidèles. On peut lui reprocher un certain dédain des spéculations, une incuriosité des questions purement théoriques : il n'a guère eu le temps de s'y attarder. Au surplus, il compense amplement ces lacunes par une intuition très pénétrante des âmes, par un mysticisme ardent qui ne paralyse en rien son énergie, enfin par toutes les qualités d'un homme

1. « Erat ingenio *facili, copioso, suaui...* », dit Lactance (*Inst. diu.*, V, 1, 25). Et saint Jérôme (*Ep.* LVIII, 10) : « Beatus Cyprianus *instar fontis purissimi dulcis* incedit et placidus. » Et Cassiodore (*Inst.*, I, XIX) : « ... *uelut oleum* decurrens in omnem suauitatem ». Ils ont eu tous trois une juste impression de cette abondance moelleuse qui s'épanche en larges nappes. — Voir, sur la langue de Cyprien, le travail consciencieux de L. BAYARD, *Le latin de saint Cyprien*, thèse, Paris, 1903.

d'action qui, en se faisant homme de lettres, continue d'agir encore. « Tout un peuple a vécu de sa parole; chacune de ses prédications, chacun de ses discours a été un acte, jusqu'à cette dernière heure où il a trouvé pour répondre au proconsul un silence plus éloquent encore et a mis tout entière dans un *non* l'âme qu'il avait répandue jusque-là dans ses discours [1]. »

II

Les « sources » d'après lesquelles on peut retracer la vie de saint Cyprien sont assez abondantes. 1) Quelques mois après la *passion* de saint Cyprien, un clerc de son entourage, nommé Pontius, entreprenait de fixer par écrit les traits de la physionomie morale du grand évêque. Intimement persuadé que nulle figure aussi prestigieuse n'était apparue dans l'Église depuis les apôtres, il voulut faire partager à la postérité son admiration en racontant les *opera ac merita* de Cyprien, depuis sa conversion jusqu'à son martyre. Cette *Vita Cypriani*[2], dont on connaît actuellement vingt-trois manuscrits, est la première biographie chrétienne, le premier spécimen d'un genre promis à une si remarquable fortune. (On sait que la *Vie d'Antoine* par saint Athanase, la *Vie de saint Martin* par Sulpice Sévère, pour ne citer que ces deux opuscules,

1. Ernest Havet, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1885, p. 311.

2. Le nom de Pontius n'y figure pas, mais il est fourni par saint Jérôme, dans le *de Vir. ill.*, § LXVIII. Ce nom se rencontre dans une inscription du IIIe s. de Curubis (C.I.L., VIII, 980), petite ville de la côte nord-ouest de la province romaine d'Afrique, où saint Cyprien trouva un abri pendant son exil. Cf. Dessau, *Hermes*, LI (1916), p. 70 et s.

furent peut-être les plus remarquables succès de librairie de l'antiquité chrétienne.) Elle est fort loin d'être un chef-d'œuvre, et il ne paraît pas douteux que Harnack en a surfait les mérites[1]. Elle souffre en premier lieu du défaut commun à la plupart des *Vies* chrétiennes primitives : l'auteur n'ayant d'autre souci que de montrer l'exceptionnelle action du Saint-Esprit sur son héros, l'intérêt psychologique et proprement humain est trop relégué au second plan. Puis les grandiloquences de la rhétorique y dissimulent mal l'indigence de renseignements d'ordre positif. Le récit des faits offre des raccourcis déconcertants (auxquels le lecteur contemporain pouvait, il est vrai, suppléer). Pontius ne nomme même pas les deux proconsuls devant lesquels comparut l'évêque. Il sait que tous connaissent la vie de Cyprien (§ I), que les *Actes* de son martyre fourniront maints détails qu'il omet (§ XI), et il se préoccupe presque uniquement d'édifier. — 2) Les *Acta proconsularia Cypriani*, excellemment analysés par Paul Monceaux[2], se composent de trois parties : *a*) le procès-verbal de l'interrogatoire de Cyprien devant le proconsul Aspasius Paternus, et son exil à Curubis, le 30 août 257; *b*) le procès-verbal de son second interrogatoire devant le proconsul Galerius Maximus et de sa condamnation à mort, en septembre 258; *c*) le récit de l'exécution, le 18 des calendes d'octobre 258, à la Villa Sexti, près de Carthage.

1. *Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie*, unters. von Adolf Harnack, Leipzig, 1913 (T. U., XXXIX, 3). Y comparer les appréciations de REITZENSTEIN, dans les *Sitz.-Ber. der Heidelb. Ak., phil. Hist. Kl.* 1913. Abh, n° 14, p. 46 et s., celles de CORSSEN, dans Z. N. W., XV (1914), 221 et s.; 285 et s.; XVI (1915), 54 et s., et de C. WEYMAN, dans B. ph. W., 1915, p. 1271 et s.

2. II, 179-190. Critiques adverses, mal établies, de REITZENSTEIN, dans les *Sitz.-Ber. der Heidelb. Ak. d. Wiss.*, plus haut cités. V. aussi CORSSEN, Z. N. W., 1916-1917.

Le document est d'une remarquable précision. Il doit être l'œuvre d'un contemporain qui avait tout vu de ses yeux, tout entendu de ses oreilles, et consigné aussitôt par écrit ce qu'il avait vu et entendu. — 3) Saint Jérôme ne consacre à Cyprien qu'une courte notice dans le *de Viris illustribus*, § LXVII. Non qu'il tienne le saint en médiocre estime littéraire, mais au contraire parce que ses œuvres sont, affirme-t-il, « *luce clariora* ». On lui doit quelques détails qu'on ne rencontre pas ailleurs. — 4) Enfin les lettres de Cyprien fournissent, pour la période de son épiscopat, une source précieuse. Dans son ensemble, cette correspondance a un caractère quasi officiel. Soit qu'il écrive en son propre nom, soit qu'il serve d'interprète aux synodes qu'il a présidés, c'est toujours en tant qu'évêque que Cyprien s'y montre. Il lui arrive, comme dans la lettre LXVI, de présenter, à l'encontre de certaines imputations mensongères, une apologie de sa conduite. Mais d'ordinaire il s'oublie soi-même, il s'efface derrière les problèmes qu'il traite et ne parle de ce qui le touche personnellement que lorsqu'il y est forcé. La correspondance de saint Jérôme aura une tout autre variété. C'est que Jérôme sera un peu un franc-tireur dans la grande armée de l'Église. Saint Cyprien, outre qu'il ne ressent pas le besoin qu'éprouvera Jérôme de se répandre et de s'échapper, est dominé tout entier par les intérêts dont il a la garde.

Cyprien était né en Afrique. La date et le lieu de sa naissance ne sont pas connus. Sa famille était païenne. Comme tous les jeunes gens d'un certain monde, il passa par le cycle normal des études et apprit la rhétorique, qu'au témoignage de saint Jérôme il devait plus tard enseigner avant sa conversion. De

son propre aveu, sa jeunesse fut assez peu chaste[1]. Un prêtre nommé Caecilius[2] ou Caecilianus[3] le décida à changer de vie. Cyprien ajouta à son nom celui de son pédagogue spirituel : il s'appela, dès lors, semble-t-il, C. Caecilius Cyprianus, *qui et Thascius* (le sens de ce sobriquet *qui et Thascius* nous échappe[4]). Il fit largesse aux pauvres d'une partie de sa fortune, reçut le baptême, devint prêtre, et bientôt après ses exceptionnels talents lui valurent d'être élu évêque de Carthage, à la fin de 248 ou au début de 249, en dépit de l'opposition de certains membres du clergé[5]. Quelques mois plus tard éclatait la persécution de Decius. Cyprien ne crut pas devoir attendre le martyre : il se cacha depuis les premiers mois de 250 jusqu'à avril-mai 251 : « Il jugea, et avec raison, qu'il en est d'une Église comme d'une armée, où la mort d'un chef, quelque héroïque qu'on la suppose, peut devenir le signal d'une défaite[6]. » Cette fuite provoqua cependant des commentaires malveillants à Carthage et même à Rome. Cyprien sentit le besoin de s'en justifier[7]. Mais la meilleure apologie qu'il donna de sa conduite, ce fut l'admirable sollicitude qu'il étendit de loin sur les intérêts de son Église. Quand il revint à Carthage, une série de cas délicats s'offrirent à lui. Il lui fallut régler la question des *lapsi*, c'est-à-dire des chrétiens « tombés » durant la récente persécution et qui cherchaient à rentrer dans l'Église, ou même à

1. Cf. *Ad Donatum*, III-IV.
2. *De Vir. ill.*, *l. c.*
3. *Vita*, § LV.
4. MONCEAUX, *op. cit.*, II, 202. Pour cette forme *qui et* cf. *Glotta*, IV (1912), n° 1-2.
5. *Ep.* LIX, 6.
6. FREPPEL, *Saint Cyprien*, Paris[3], 1890, p. 164.
7. *Ep.* VII ; XIV, 1 ; XX, 1. Cf. l'*Ep.* VIII, écrite de Rome par le clergé de Rome au clergé de Carthage.

s'y faufiler par des moyens assez équivoques. Il eut à combattre un parti de prêtres rebelles qui, avec Novatus et Felicissimus à leur tête, luttaient contre l'autorité de l'évêque. Pendant la vacance du siège pontifical de Rome (du 21 janvier 250 au début de mars 251), il soutint énergiquement la candidature de Cornelius, qui fut élu contre son compétiteur Novatien. Son influence ne cessait de grandir dans l'Afrique chrétienne, et les Églises sollicitaient de toutes parts ses directions. L'édit de Gallus et de Volusianus en 252 n'amena pas la persécution générale qu'on avait d'abord pu redouter. Mais d'autres épreuves frappèrent les chrétientés africaines, et Cyprien y donna la mesure de son dévouement : razzias de chrétiens numides, pour le rachat desquels il fallut ouvrir une souscription ; peste meurtrière, qui s'accompagna d'un réel affaissement de la moralité publique et suscita de nouveaux sévices contre les chrétiens rendus responsables du désastre. Ses dernières années furent préoccupées par la question de la validité du baptême conféré par les hérétiques. Cyprien entra en conflit à ce sujet avec le pape Etienne (254-257), et le débat ne tarda pas à s'aigrir de part et d'autre jusqu'à de graves menaces. Mais bientôt l'édit de Valérien. promulgué en août 257, amena la première comparution de Cyprien devant le tribunal du proconsul, qui le relégua à Curubis. Un an plus tard, un ordre venait l'en tirer : c'était cette fois pour le martyre, qu'il subit le 14 septembre 258.

III

Jetons d'abord un regard sur les idées qui ont été

véritablement directrices de la pensée et de la conduite de saint Cyprien. Nous tiendrons ainsi le fil qui nous aidera à nous orienter, quand nous le suivrons dans l'une ou l'autre des crises auxquelles il fut mêlé.

Il y a une conception de l'Église, il y a une conception du rôle, des prérogatives et des devoirs de l'évêque, qui est, pour ainsi dire, diffuse dans l'œuvre entière de Cyprien et qui explique clairement sa constante attitude. J'essaierai de la dégager en m'aidant principalement du célèbre traité *de catholicæ Ecclesiae Unitate* et de la correspondance.

Une apologie convaincue de l'unité, considérée comme le ferment, le lien, le signe de la véritable Église, voilà le fond du *de catholicae Ecclesiae Unitate* et de toutes les pages où Cyprien a abordé la même question. Le pire ennemi que les chrétiens ont à redouter, ce n'est pas celui qui déchaîne la persécution : car contre la persécution, il suffit de s'armer de courage[1]. C'est celui qui, sournoisement, par des intrigues tramées dans l'ombre, *per pacis imaginem*[2], prépare le schisme et l'hérésie. Point de crime plus grand que de semer la haine entre les fidèles, que de les séparer de leurs pasteurs ! Au moins l'apostat ne perd-il que lui-même : mais le fauteur de dissensions s'attache à effacer le caractère fondamental et spécifique de l'Église : l'unité. Les mots qui reviennent sans cesse sous la plume de Cyprien, ce sont ceux-ci : *unanimitas, concors, consensio*[3]. Il multiplie les symboles mystiques empruntés à l'Écriture et qui préfi-

1. Cf. *de Unitate*, 1 et suiv.
2. *Ibid.* (Hartel, I, 209, ligne 13).
3. Voir l'*Index* de Hartel, ou mieux encore la liste dressée par Chapman dans la *R. Bén.*, 1902, pp. 365-367.

gurent cette « unanimité » des volontés, cette cohésion infrangible du corps des fidèles avec le corps des pasteurs : c'est la tunique sans couture du Christ, la colombe du *Cantique des Cantiques* (oiseau fidèle et pacifique par excellence), le pain et le vin du saint Sacrifice, formé l'un de quantité de grains de blé, l'autre de multiples grappes de raisins, etc. Certains des adversaires de Cyprien exploitaient la parole du Christ : « Partout où deux ou trois se réuniront en mon nom, je serai au milieu d'eux », et ils en tiraient parti pour justifier leur désir de schisme. Cyprien retourne contre eux le texte dont ils abusent, et leur prouve que cette maxime, loin de les justifier, les condamne. L'intention du Christ, en l'énonçant, a été de témoigner son amour pour la concorde et l'union, puisqu'il laisse entendre qu'il sera *plus volontiers* avec deux ou trois personnes animées du même sentiment qu'avec un grand nombre d'hommes dont les cœurs battraient différemment[1].

De telles prémisses, Cyprien ne pouvait tirer que des conclusions de total exclusivisme contre ceux qui se retireraient ou demeureraient en dehors d'une société si étroitement resserrée par l'esprit d'obéissance et de charité. Il n'a point reculé devant ces conséquences, ou plutôt il y a insisté avec force. Les plus louables actions perdent, selon lui, leur mérite en dehors de l'Église : le martyre demeure infécond, les « charismes » sont sans valeur, et le salut devient impossible[2].

Son attitude dans l'affaire du baptême des héréti-

1. *De Unit.*, § 12.
2. § 14-15.

ques[1] s'explique logiquement par la préoccupation qui le dominait. Fallait-il baptiser à nouveau les convertis qui, abandonnant les diverses sectes qui vivaient en marge de l'Église, demandaient à rentrer dans le giron de celle-ci? Suffisait-il, selon la pratique romaine, de l'imposition des mains et de l'onction avec l'huile, ou *consignatio*? Quand la question eut été posée à Cyprien par certains évêques de Maurétanie, il paraît n'avoir nullement éprouvé le scrupule où s'attardaient ceux-ci. Au surplus, il avait déjà exprimé son opinion dans le *de catholicae Ecclesiae Unitate* (§ 11). Les formules par lesquelles il l'affirme à nouveau sont d'une netteté qui ne prête à aucune équivoque. « Le baptême est un, comme l'Esprit Saint est un, comme l'Église est une[2]. » « Il ne peut y avoir de baptême hors de l'Église[3]. » « Nous ne rebaptisons pas, nous baptisons ceux qui nous arrivent de chez les hérétiques : ils n'ont rien pu recevoir des hérétiques, puisque ceux-ci n'ont rien[4]. » Il ajoutait une autre raison qui n'était point d'un médiocre psychologue[5] : « N'allez pas croire que les hérétiques, scandalisés par le baptême qu'on leur oppose, et dans lequel ils verront un second baptême, seront moins disposés à revenir à l'Église. Bien au contraire, cette déclaration publique de notre foi les convaincra plus profondément de la nécessité où ils sont d'embrasser la vérité. S'ils voient que nos décisions valident et légitiment leur baptême, ils se croiront en possession légale de l'Église et de ses

1. Les pièces principales du dossier sont les lettres LXIX à LXXV et les actes des Conciles tenus à ce sujet.
2. *Ep.* LXX, 3.
3. *Ep.* LXXI, 1.
4. *Ibid.*
5. *Ep.* LXXIII, 24.

privilèges. Dès lors, plus de motif de revenir à nous. Démontrez-leur, au contraire, qu'hors de l'Église le baptême est sans vertu,... vous les verrez bien vite implorer les faveurs et les dons de l'Église-mère. » On sait avec quelle inflexibilité Cyprien opposa cette thèse absolue à celle du pape Étienne. Le conflit s'exaspéra presque jusqu'à la rupture. La lettre de Firmilien de Césarée à Cyprien (*Ep.* LXXV)[1] révèle à quel ton la discussion était montée. La mort d'Étienne, survenue le 2 août 257, apaisa quelque peu la nervosité de ces polémiques. A tout prendre, c'était par sa passion de l'unité, de l'intégrité de l'Église, que Cyprien avait été amené à soutenir si véhémentement, d'accord avec ses collègues d'Afrique[2], une doctrine à laquelle l'avenir devait donner tort.

On devine aisément le rôle que joue l'évêque dans l'organisme ecclésiastique. Il est la pièce essentielle de l'assemblage qui constitue l'Église, et c'est à lui, en tant que successeur des apôtres, que revient principalement la charge d'en maintenir l'entière unité[3]. Sans doute, c'est le suffrage du peuple qui le désigne (nulle part Cyprien ne proteste contre ce mode tout démocratique d'élection)[4] : mais c'est Dieu qui lui confère son caractère sacré. Et, une fois pourvu de cette double investiture humaine et divine, l'évêque jouit des plus larges prérogatives. Il est le directeur, l'adminis-

1. P. L., III, 1154; HARTEL, II, 810-827.
2. Sur les conciles relatifs à cette affaire, cf. MONCEAUX, II, chap. II. Y joindre H. VON SODEN, *Sententiae* LXXXVII *Episcoporum. Das Protokoll der Synode von Karthago am 1 Sept. 256 textkritisch dargestellt und überlieferungsgeschichtlich unters.*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, 1909, 3, p. 247-307; ID., *die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians*, extrait des *Quellen und Forsch. aus ital. Archiven u. Bibliotheken*, 1909.
3. Cf. *Ep.* XLV, 3 (Hartel, II, 602).
4. Il paraît même avoir pleine confiance dans la sagesse du choix populaire. Cf. *Ep.* LXVII, 4-5 (Hartel, II, 738).

trateur de son troupeau, et Dieu punira ceux qui se révoltent contre son autorité[1]. — La rançon de cette prééminence, c'est le dévouement, l'intégrité morale, le zèle constant dont il doit faire preuve. Les droits épiscopaux sont corrélatifs de devoirs beaucoup plus redoutables que ceux qui pèsent sur les fidèles : c'est par là qu'ils se justifient[2]. D'ailleurs, même et surtout pour l'évêque, l'union avec l'ensemble des fidèles, avec l'Église, est la marque de l'orthodoxie. S'il compromet cette union, quelque régulière qu'ait été sa promotion, il perd son titre[3].

Telle est, sommairement résumée, la théorie de Cyprien sur l'Eglise et sur l'épiscopat. Il est encore un point toutefois qu'il est nécessaire de toucher ici. Ce grand corps de l'Eglise, Cyprien admettait il qu'il eût quelque part une tète ? Acceptait il une centralisa tion de cette unité ecclésiastique dont il était si ardent défenseur ? Autrement dit, s'inclinait-il devant la primauté romaine, devant le magistère du successeur de Pierre ? C'est là un problème bien souvent discuté[4] et auquel, aujourd'hui encore, on apporte des solu tions divergentes. Hugo Koch, un ancien élève de F.-X. Funk, le célèbre professeur de la Faculté de théologie catholique de Tubingue, y a consacré, en 1910, tout un fascicule des *Texte und Untersuchungen* (xxxv, 1), comme premier gage de l'évolution doctrinale qu'il venait d'accomplir en dehors des cadres du

1. *Ep.* III, 1 (Hartel, II, 470, l. 1); *Ep.* LXIX, 4 (Hartel, II, 670, l. 16).
2. Il n'hésite pas à conseiller au peuple de Léon et d'Asturie de ne plus « communiquer » avec deux évêques indignes (*Ep.* LXVII).
3. *Ep.* LV, 24 (HARTEL, II, p. 643, l. 4); *Ep.* LXV, 4 (HARTEL, II, p. 724, l. 18).
4. On peut voir dans l'*Histoire de la théologie positive*, de J. TURMEL, t. II (Paris, 1902), p. 216 et s., 269 et s., dans quelles ardentes batailles se sont entrechoqués polémistes catholiques et polémistes protestants ou gallicans autour des textes litigieux de Cyprien.

catholicisme. « Cyprien ne connaît de papisme ni dans la dogmatique. ni dans le droit » (p. IV). C'est ainsi que se résume sa thèse fondamentale. Pour la démontrer, Koch pouvait tenter de suivre l'évolution de la pensée de Cyprien à travers son œuvre, — l'ordre chronologique des traités et des lettres étant, en dépit de quelques incertitudes, suffisamment établi. Il a préféré un autre plan, dont sa dialectique s'accommodait davantage. Il va droit au *de catholicae Ecclesiae Unitate.* et dans ce traité même il choisit deux courts chapitres, le IVe et le Ve. D'une analyse très minutieuse, il déduit la conclusion suivante : si le Christ a établi l'Église d'abord sur le seul Pierre (cf. Mt. XVI, 18 et s.), c'était, selon l'estimation de Cyprien, uniquement pour rendre sensible et comme visible par cette unicité numérique l'unité morale qui devait régner dans son Église. Mais une telle priorité temporelle ne conférait nullement à Pierre une prééminence d'autorité ni d'honneur : elle avait une portée purement symbolique, et les autres apôtres demeuraient les égaux de Pierre, *pari consortio praediti et honoris et potestatis*. Aussi saint Cyprien considère-t-il l'épiscopat. héritier du collège apostolique, comme formant un tout, où chaque évêque détient solidairement une parcelle du tout (*cuius a singulis in solidum pars teneatur*). en pleine égalité avec ses collègues.

C'est à la lumière de ces principes fondamentaux, ainsi déduits du *de cath. Eccles. unitate*, que Koch examine ensuite chacune des déclarations, éparses dans les écrits de Cyprien, où l'on a lu parfois l'aveu de la prépondérance exceptionnelle de la *cathedra Petri*. Il ne trouve rien qui les dépasse ou qui y contredise, mais seulement l'affirmation réitérée de l'indépendance de chaque évêque dans son diocèse. L'attitude

de Cyprien en face du pape Etienne dans l'affaire du baptême des hérétiques, le style plutôt vif dont il usa à l'égard du pontife romain, sa manière d'agir dans certaines affaires ecclésiastiques où Rome était intéressée, par exemple la déposition de Basilides et de Martial (*Ép.* LXVII), l'excommunication de Marcien, évêque d'Arles (*Ép.* LXVIII), tout confirme Koch dans la justesse de son interprétation.

Ses raisonnements sont d'une telle rigueur, sa construction se pare de tant de logique, qu'on se demande, à une première lecture, comment on a pu, se fondant sur les mêmes textes, en tirer autre chose que lui. Pourtant on ne saurait accuser uniquement le parti pris « confessionnel ». Koch lui-même, dans son introduction, répartit les critiques, ses prédécesseurs, en trois groupes : ceux qui veulent que Cyprien ait explicitement admis la primauté de juridiction de l'évêque de Rome ; ceux qui font de lui le représentant d'un « épiscopalisme » caractérisé, à l'exclusion de toute espèce de primauté ; ceux enfin qui, prenant une position intermédiaire, pensent que Cyprien a reconnu à l'Eglise romaine, sinon une primauté d'ordre juridique, du moins l'autorité d'un centre réel d'unité pour l'Église universelle. Or, Otto Ritschl voisine dans la première catégorie avec dom Chapman ; Ehrhard et Tixeront coudoient Loofs et Benson dans la seconde ; et l'on a la surprise de voir associés, dans la troisième, Harnack, Funk et Batiffol.

C'est qu'en réalité un certain nombre de points sont obscurs, et le demeurent même après la pénétrante étude de Koch. — Que l'interprétation donnée par Koch au § IV du *de cath. Eccl. Unit.* soit la seule vraisemblable, la seule légitime, et que toute autre fasse violence aux paroles de Cyprien ou y introduise

des sous-entendus arbitraires, c'est ce qu'il ne faut point balancer à reconnaître. L'investiture spécialement conférée à saint Pierre est bien réellement envisagée par Cyprien dans ce chapitre sous l'aspect d'une préfiguration symbolique. Mais avant d'adhérer pleinement aux conséquences que Koch en déduit, on aimerait à se reposer sur une ou deux certitudes préalables dont la sécurité fait défaut. Dans ce traité où Cyprien n'a, en somme, d'autre objet que de déjouer, par un énergique rappel à l'union et à « l'unité », les intrigues qu'au sein même du groupe chrétien des esprits inquiets ne cessaient de nouer contre lui, nous livre-t-il didactiquement sa théorie intégrale sur l'organisation, la hiérarchie ecclésiastique, ou bien plutôt ne s'attache-t-il pas à démontrer l'hétérogénéité de l'esprit de schisme à l'esprit chrétien par une série d'images nullement équivalentes à des formules théologiques surveillées et complètes ? Puis Cyprien n'est-il vraiment pour rien dans la fameuse « interpolation » (sensiblement plus favorable au *primatus Petri*) du § IV, dans cette autre forme du texte, où dom Chapman, approuvé par Harnack [1], retrouve son style, sa main, tandis que Laurand y aperçoit jusqu'à ses clausules favorites [2] ? Même si cette double difficulté était tranchée définitivement dans le sens préféré de Koch, il resterait à se demander si celui-ci n'exténue pas à l'excès, en les

1. T. L. Z., 1903, col. 262. Cf. *R. Bén.*, 1902-1903. ERNEST HAVET écrivait en 1885 (*Rev. des Deux Mondes*, 1er sept., p. 67) : « Je n'y vois rien qui contredise formellement les idées de Cyprien, et au lieu de supposer qu'on a fait des additions au texte dans l'intérêt de l'Eglise romaine, on peut supposer tout aussi bien que ce sont, au contraire, ceux qui se débattaient contre les prétentions de cette Eglise qui y ont fait des suppressions ; ou peut-être encore Cyprien lui-même, lors de sa querelle avec Etienne. »

2. B. ph. W., 1909, col. 1016.

dépouillant de leur suc et de leur plénitude, certaines des expressions dont se sert Cyprien pour désigner l'Eglise romaine (v. g. le « nauigare audent et ad Petri cathedram atque ad *ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est* » de l'*Ep.* LIX, 14 : le pape Corneille, à qui la lettre est adressée, devait pourtant la comprendre dans un sens un peu moins étriqué que ne fait Koch) ; ou si, par contre, il n'exagère pas l'importance du rôle joué par Cyprien, quelque ample que ce rôle ait été, quand il représente l'évêque de Carthage comme la « conscience » de toute l'Eglise d'Occident. Un homme qui a eu des idées si personnelles sur l'épiscopat, sur le baptême, a bien pu, âprement jaloux comme il l'était de son autorité, se former une conception spéciale des préséances romaines.

Il n'en reste pas moins que l'âme de son système théologique, c'est un besoin impérieux de coordination et de discipline. Ce principe, si fermement établi dans son esprit, lui a servi de criterium dans tous les cas douteux qu'il a eu le devoir de trancher.

Il vaut la peine de rechercher les influences qui ont pu déterminer en lui ce goût d'étroite solidarité [1]. Nul doute que les spectacles politiques dont sa jeunesse fut témoin n'aient partiellement contribué à le rendre tel. On sait à quelle longue anarchie l'Empire romain fut en proie dans la période consécutive à la mort de Marc-Aurèle. En l'espace de quarante-trois ans (192-235), les prétoriens et les légionnaires n'accomplirent pas moins de six coups d'État militaires. Le monde se vit gouverné par des fous ou des

1. Cf. sur ce point quelques idées intéressantes, et dont je me suis inspiré, dans un article de la *Revue de théologie et de philosophie*, 1893, p. 105 et suiv., *Saint Cyprien et les influences qui l'ont formé*, par EUG. DE FAYE.

dépravés, tels que Commode et Héliogabale. Les compétitions entre candidats au pouvoir ensanglantèrent mainte province. Comment l'Empire put-il résister à de pareilles secousses ? Il le dut à l'administration romaine, au régime municipal et à l'armée. Grâce à leurs rouages fortement engrenés, ces grands corps maintinrent les cadres de la vie nationale et l'empêchèrent de se dissoudre dans le désordre et le chaos. Un esprit aussi finement observateur que celui de Cyprien n'a pu manquer d'être frappé de la force conservatrice du principe d'ordre et de hiérarchie, dont il saisissait les effets autour de lui. Demeuré païen, il aurait fait un excellent proconsul : chrétien, il fut un admirable évêque.

J'ajoute que les incidents qui marquèrent son épiscopat accentuèrent certainement en lui cette passion d'union morale et d'une cohésion en quelque sorte matérielle. Au sein même du groupe chrétien, il eut affaire, pour son continuel ennui, à des esprits inquiets qui ne cessaient de nouer des intrigues et de travailler contre lui dans les sapes. Dom Chapman a très habilement démontré que le *de catholicae Ecclesiae Unitate*, où se résume la pensée de Cyprien, fut composé au moment de ses démêlés avec Félicissimus[1]. Ce Félicissimus avait été nommé diacre sans l'assentiment de l'évêque par Novatus, un des cinq prêtres adversaires acharnés de Cyprien, et, après le départ de Novatus, il était devenu le chef du petit clan hostile. Tracassé par ces schismes intérieurs, alors que tous les chrétiens auraient dû, la main dans la main, faire face à l'ennemi, comment Cyprien n'aurait-il pas senti vivement le prix

1. *R. Bén.*, 1903, p. 26 et suiv.

d'une unité que ses ennemis s'évertuaient à détendre à mesure qu'il en resserrait lui même les liens ?

Il convient enfin d'ajouter que la théorie de Cyprien sur l'Église et sur le rôle de l'épiscopat est en quel que sorte le point d'aboutissement d'une longue série de faits qui l'avaient préparée d'avance. A travers les crises qui, successivement, faillirent entamer l'Église. crise intellectuelle dans le gnosticisme, crise morale dans le montanisme, l'épiscopat s'était de plus en plus affirmé comme le gardien de la règle de foi, comme l'interprète autorisé de l'Esprit. Il était donc naturel que, renchérissant sur saint Irénée et sur Tertullien (je dis le Tertullien du *de Praescriptione*), Cyprien accentuât cette idée de la prépondérance des évêques, organes uniques de la doctrine et représentants de la tradition vivante dans l'Église.

De telles vues, chez un homme d'intelligence si haute, de cœur si droit. ne pouvaient que renforcer le zèle de bien faire, l'ambition d'être égal à sa tâche. quelque lourde qu'elle fût. Nous allons voir comment il les a pratiquement appliquées.

IV

Une des premières difficultés qui s'offrirent à Cyprien devenu évêque, ce fut la fameuse affaire des *lapsi*[1], consécutive à l'édit de l'empereur Decius, qui fut porté à la fin de l'année 249 ou au début de 250.

1. Voici les principales pièces du dossier : le traité *de Lapsis* ; les lettres XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XXV, XXVII, XXX, XXXIII. XXXV, XXXVI, XXXIX, LV, LVI.

Le texte complet de cet édit ne nous est pas parvenu ; mais nous connaissons assez bien la manière dont il fut appliqué. La mise en œuvre en fut parfaitement réglée, avec une précision administrative. A jour fixe, dans tout l'Empire romain, villes et villages, les habitants durent se présenter devant une commission locale composée de magistrats et de notables [1]. A l'appel de son nom, chacun s'avançait et se voyait contraint de prouver par un acte, un geste idolâtrique quelconque, qu'il n'avait jamais eu la qualité de chrétien, ou que, s'il l'avait eue, il y renonçait. Les commissaires lui remettaient en échange un certificat, *libellus*, dûment signé et daté [2].

Ces dispositions habiles jetèrent la panique parmi les chrétiens. A Carthage, où la cérémonie eut lieu au Capitole, on se rua à l'apostasie : « Il y en eut, nous apprend Cyprien [3], qui n'attendirent pas d'être appréhendés pour monter au Capitole ni d'être interrogés pour apostasier. Vaincus avant le combat, terrassés avant l'assaut, beaucoup n'ont même pas tenu à se ménager l'excuse de paraître sacrifier par contrainte aux idoles. D'eux mêmes ils couraient au forum, ils se hâtaient spontanément vers la mort, comme si tel eût été de longue date leur vœu, comme s'ils profitaient d'une occasion depuis longtemps souhaitée du fond du cœur. Combien les

1. Cf. (pour Carthage) l'*Ep.* XLIII, 3 (Hartel, 592) : « ... quinque primores illi qui edicto nuper magistratibus fuerant copulati, ut fidem nostram subruerent. »

2. Voir P. FOUCART, *Les certificats de sacrifice pendant la persécution de Decius*, dans *Journal des Savants*, 1908, p. 177 et s. ; dom LECLERCQ, *Les certificats de sacrifice païen sous Dèce en 250*, dans B. A. L. A. C., t. IV (1914), p. 52 et s. ; 188 et s. (Dom LECLERCQ donne le texte et la traduction de 25 *libelli* provenant de diverses localités égyptiennes) ; FAULHABER, dans Z. K. T, 1919, p. 439 et s., 617 et s.

3. *De Lapsis*, VIII.

magistrats, vu l'heure tardive, n'en ont-ils pas remis au lendemain ! Combien les ont suppliés de ne pas différer leur mort[1] !... Et pour mettre le comble à ces crimes, on a vu des enfants présentés, traînés par la main de leurs parents, perdre si jeunes encore la marque divine qu'ils avaient reçue au seuil même de la vie. »

Un certain nombre de fidèles, reculant tout à la fois devant l'héroïsme d'un refus dont l'exil, l'incarcération ou la mort eût été la sanction inévitable, et devant une apostasie formelle, s'avisèrent d'un expédient ingénieux. Grâce à la complaisance intéressée de fonctionnaires subalternes, ils se procurèrent à prix d'argent le *libellus*, qu'il suffisait d'exhiber pour être désormais tranquille.

De là deux catégories de *tombés* (lapsi) : les *sacrificati* et les *libellatici*, inégalement coupables sans doute, mais réprouvés les uns et les autres par la conscience de ceux qui n'avaient point failli.

Quelle était l'attitude antérieure des Églises relativement aux fautes de ce genre? La procédure pénitentielle n'était probablement pas la même dans toutes les communautés[2]. Mais il semble qu'une trentaine d'années avant Cyprien, l'apostasie comptait parmi les fautes auxquelles la plupart des Églises n'accordaient aucune rémission[3]. Le pécheur devait, sans doute, faire pénitence: mais le pardon était réservé à Dieu, sur la décision duquel l'évêque ne se reconnaissait pas le droit d'anticiper.

Une telle rigueur parut désespérante à ceux qui, durant la persécution, avaient succombé. Avant même

1. Il s'agit, bien entendu, de la mort *de l'âme*, comme un peu plus haut.
2. On peut le conclure de saint Cyprien, *Ep.* LV, 20-21.
3. Cf. P. DE LABRIOLLE, *la Crise montaniste*, p. 425 et s.

que les sévices officiels eussent cessé, plusieurs se préoccupèrent de se faire réintégrer dans l'Église, dont leur désertion les avait exclus. Quelques zélés se présentèrent de nouveau devant le tribunal en désavouant leur récente faiblesse[1]. D'autres s'assujettirent à des expiations dont ils pouvaient croire qu'elles dureraient aussi longtemps que leur vie. Mais à la plupart une pareille méthode parut étrangement sévère, et ils cherchèrent, pour rentrer au bercail, quelque autre voie moins rocailleuse.

Dès l'époque de Tertullien, et sans doute auparavant déjà, il était admis que ceux qui avaient souffert pour la foi disposaient d'un certain droit d'intercession au bénéfice des pécheurs. Le pape Calliste avait même, semble-t-il, consacré officiellement ce droit, sans que nous sachions au juste comment il en avait fixé les limites. La majorité des *lapsi* conçut bien vite le projet d'utiliser à son bénéfice les mérites accumulés par l'héroïsme des confesseurs[2]. Elle y fut encouragée par ce groupe de prêtres qui détestaient Cyprien et qui n'étaient pas fâchés de favoriser en son absence, — car l'évêque, nous l'avons dit, avait quitté Carthage au moment où l'orage se déchaînait, — des démarches de nature à diminuer son autorité[3].

Quelque digne d'éloges qu'eût été leur fermeté en face du pouvoir romain, les confesseurs n'étaient point tous d'une irréprochable élévation morale. Il y en eut pour se sentir flattés de jouer à l'égard de frères

1. *Ep.* xxiv.
2. Plusieurs parmi ceux-ci avaient péri pendant la torture ou dans les prisons. Cf. *Ep.* xxii, 2 (Hartel, 534). Mais l'épreuve que la plupart eurent à subir fut une incarcération prolongée, dans des conditions très pénibles.
3. Cf. *Ep.* xv, 1 (Hartel, 513).

moins énergiques le rôle de libérateurs. D'un geste facilement généreux, et sans réclamer aucune garantie de repentir ni de pénitence[1], ils octroyèrent des billets de réconciliation à qui les sollicitait d'eux. On réussit à se les procurer sous des noms supposés au bénéfice de ses amis. On en fit commerce[2]. Certains billets furent libellés en ces termes : *Communicet ille cum suis*, formule élastique qui, sous prétexte de parenté plus ou moins authentique, permettait à une foule de gens de se faire pardonner en bloc[3].

On devine les sentiments qu'éprouva Cyprien, quand il connut d'aussi regrettables abus. Ces initiatives sans règle et sans mesure, cet oubli total des justes prérogatives de l'évêque et des méthodes jusqu'alors en usage pour l'effacement des fautes commises, tout ce désordre dut choquer au plus haut point ses instincts d'administrateur consciencieux. Son rôle était pourtant des plus délicats. Restaurer intégralement l'ancienne discipline, c'était — il ne l'ignorait point — dresser contre lui toute une large part de l'opinion publique, qui trouvait son compte à ces pardons à bon marché. N'y avait-il pas eu, dans certaines villes, des séditions contre l'évêque pour le contraindre à authentiquer ces réconciliations prématurées[4]? Et devant l'émeute plusieurs avaient cédé.

Cyprien n'hésita pas cependant. Toute défaillance eût été l'abdication des droits dont il se considérait comme revêtu. Il entama la lutte, mais sans coups de force inutiles, sans violences impulsives, en s'inspirant constamment de quelques principes très nets :

1. *Ibid.*
2. xv, 3.
3. xv, 4.
4. *Ép.* xxvii, 3.

1° inaugurer personnellement les mesures nécessaires, mais en ayant soin de mettre au courant ses collègues des autres sièges épiscopaux, son clergé, le clergé romain (alors sans évêque), de manière à bien s'assurer à chaque pas qu'il était approuvé et suivi de tous ceux dont il désirait la collaboration morale; 2° pousser la longanimité aussi loin que possible, mais sans permettre aucun empiétement sur son pouvoir d'évêque. — En cas de rébellion ouverte et persistante, agir énergiquement, trancher dans le vif.

Au surplus, il apercevait parfaitement la complexité du problème qui s'offrait à lui, et il ne se flattait pas de le résoudre à soi seul. Il se rendait compte qu'il serait inhumain d'imposer une perpétuelle expiation à ces « tombés », qui avaient subi la pression de circonstances si difficiles et l'exemple d'un entraînement presque général. Mais, d'autre part, était-il admissible qu'on les exonérât de toute sanction, quand, pour des fautes bien moins graves, d'autres pécheurs devaient parcourir le cycle des épreuves de « l'exomologèse[1] » ? La difficulté ne se posait pas seulement à Carthage, mais dans toutes les Églises sur lesquelles avait passé la tempête : *Non paucorum, nec ecclesiae unius, nec unius provinciae, sed totius orbis haec causa est*[2]. Seul, un concile général aurait donc qualité pour la régler à titre définitif, une fois la tranquillité revenue[3].

Mais, en attendant cette décision autorisée qui assurerait sans doute l'uniformité de la procédure, Cyprien crut de son droit et de son devoir de se prononcer sur les faits qui ne lui semblaient comporter aucune hési-

1. Cf. *Ep*. xv, 2.
2. *Ep*. xix, 2. Cf. xxx, 5.
3. *Ep*. LV, 4, etc. Tel était également l'avis du clergé romain : cf. *Ep*. xxx, 5.

lation. Et voici, en résumé, quelle fut sa casuistique.

A l'égard des *lapsi* qui réclamaient insolemment la réconciliation comme un dû et paraissaient vouloir l'emporter d'assaut, il se montra hautain. impitoyable. Il leur fit remarquer que, s'ils étaient si pressés, ils avaient un moyen bien simple d'abréger les délais : la lice était encore ouverte, que ne couraient-ils au martyre? Du coup, la souillure de l'apostasie serait abolie[1]. Il blâma de même sans aucune hésitation les prêtres qui. se prêtant complaisamment à des exigences inadmissibles. avaient communiqué avec les *lapsi* avant toute absolution officielle[2]. Par rapport aux confesseurs, sa situation était plus embarrassante: car il ne pouvait faire abstraction des titres que leur courage leur avait acquis. Il voulut, le cas échéant, témoigner du prix réel qu'il attachait à leur intervention. C'est ainsi qu'il décide que. si un *tombé* a reçu d'un martyr un billet de réconciliation et qu'il se trouve en danger de mort, il lui sera permis d'obtenir la paix par le ministère d'un prêtre ou, en cas d'urgence, d'un simple diacre sans attendre le verdict de l'évêque[3]. Mais cette concession reste exceptionnelle. Il invite formellement les confesseurs à s'abstenir de délivrer des immunités globales et sommaires. Qu'ils se contentent de désigner nommément dans leurs *libelli* les pécheurs qu'ils croient dignes d'être absous. et au bénéfice desquels ils veulent exercer leur droit d'intercession. L'évêque. aussitôt la sécurité revenue, soumettra ces requêtes à l'Église assemblée, et, sur son avis. prononcera en connaissance de cause[4].

1. *Ep.* XVIII, 2.
2. *Ep.* XV, 2.
3. *Ep.* XVIII, 1. Cf. *Ep.* XVIII, 2.
4. *Ep.* XVII, 1.

Leur prérogative demeurait donc subordonnée à l'examen de l'*Ecclesia* et à la décision de l'évêque. C'était là un principe parfaitement affermi dans l'esprit de Cyprien : de là son indignation au reçu de tel billet[1], où des martyrs lui notifiaient sur un ton péremptoire le pardon qu'ils accordaient à tous ceux dont la conduite, postérieurement à l'apostasie, aurait été jugée irréprochable.

Au surplus, dès qu'il apercevait un sincère repentir, une volonté d'expier la défaillance passée, il penchait aussitôt vers l'indulgence. Ainsi, dans l'*Epître* LVI[2], il examine le cas de trois chrétiens qui, après être sortis victorieusement d'une première épreuve, avaient fini par céder à l'atrocité des tortures. Depuis ce temps, — trois ans s'étaient écoulés déjà, — ils n'avaient cessé de faire pénitence. Tout en réservant la décision d'un prochain concile, Cyprien exprime nettement son avis personnel : les circonstances de leur « chute », comme aussi leur bonne volonté présente, leur confèrent les titres les plus légitimes au pardon.

Dans les premiers jours d'avril 251, un concile se réunit à Carthage pour régler ces angoissantes questions[3]. C'est, sans doute, dans cette assemblée que Cyprien lut l'admirable traité *de Lapsis* où il fait, pour ainsi dire, l'examen de conscience de l'Eglise d'Afrique au lendemain de la crise redoutable qu'elle venait de traverser. L'opuscule débute par un cri de joie en l'honneur de la paix enfin rendue à l'Eglise et par un pieux témoignage d'admiration à l'égard

1. Cf. *Ep.* XXIII et *Ep.* XXVII, 2.
2. HARTEL, 648.
3. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu deux conciles en 251. Cf. MONCEAUX, II, 43.

des confesseurs qui furent plus forts que les tourments. Puis il aborde le douloureux problème posé par les multiples désertions dont l'Église d'Afrique avait eu le spectacle. Il montre que, si Dieu a voulu ainsi éprouver les siens, c'est que l'affaissement de la foi appelait un châtiment rénovateur[1]. C'est l'attachement de presque tous aux biens terrestres qui, en amollissant les âmes, les a préparées d'avance aux pires abdications. La dernière partie du traité est une longue exhortation à la pénitence, conçue dans les termes les plus pathétiques, mais qui enveloppe une détermination très précise des droits des confesseurs, droits trop souvent amplifiés à l'excès par de scandaleux pardons.

L'opuscule est d'une onction, d'une profondeur de sentiments, d'un tact surprenants. Tout ce qu'il fallait dire y est dit, mais avec les tempéraments de la charité la plus attentive.

Finalement, le concile s'arrêta aux décisions suivantes (elles nous sont connues, non par les actes du concile, que nous n'avons plus, mais par les lettres de Cyprien, spécialement par l'*Épître* LV) : 1° Tout espoir de paix ecclésiastique n'était pas enlevé aux coupables, mais une longue pénitence leur était imposée, avec obligation de solliciter l'indulgence de l'évêque, qui aurait à se prononcer sur les cas particuliers[2]. — 2° Une différence de traitement était faite entre les *libellatici* et les *lapsi*. Les premiers, comme moins coupables, seraient autorisés à rentrer en communion après enquête. Les *lapsi*, eux, ne pourraient obtenir leur pardon qu'à l'article de la mort[3].

1. *De Lapsis*, VI.
2. *Ep.* LV, 6.
3. *Ep.* LV, 2, 6, 17 ; LVIII, 1 ; LIX, 13.

Sur ce dernier point, le concile se montrait donc plus rigoureux que Cyprien n'était lui même disposé à l'être. — 3° Les *lapsi* qui se refuseraient à l'exomologèse ne seraient pas réconciliés, même à l'article de la mort [1].

Enfin, au printemps de l'année suivante, un nouveau concile de 42 évêques accorda une amnistie générale aux *lapsi* qui se seraient soumis à la pénitence requise, mais tout espoir de récupérer le sacerdoce fut interdit aux évêques, prêtres et diacres qui avaient succombé dans la lutte [2].

La question des *lapsi* n'était pas définitivement close. Elle avait trop profondément ébranlé la conscience chrétienne pour ne pas pousser de plus lointaines conséquences. A Rome, le parti rigoriste, groupé autour du prêtre Novatien, protesta contre les adoucissements que les conciles jugeaient légitimes et nécessaires. Avec Cyprien triomphait pourtant le parti de l'indulgence. C'est lui qui avait préconisé à l'avance les solutions les plus équitables et, pour l'époque, les plus pratiques. Les mots que voici résument toute sa conduite, faite de modération et de fermeté : *Conscientiae nostrae convenit*, écrivait-il au pape Cornelius, *dare operam ne quis culpa nostra de Ecclesia pereat*. Il avait profondément souffert à la pensée que trop de sévérité précipiterait tant d'âmes dans le désespoir ; mais sa bonté même avait rencontré une limite dans le juste souci des prérogatives de l'évêque et du « sacrement » de l'unité [3].

1. *Ep.* LV, 23.
2. *Ep.* LVII, 1 et 5.
3. L'expression *sacramentum unitatis* revient fréquemment dans son œuvre (Hartel, p. 213, 11 ; 215, 11 ; 600, 4 ; 668, 8 ; 754, 15 ; 786, 13 ; 808, 3 ; 809, 9 ; 820, 1).

V

Nous tenons les principes de saint Cyprien et la méthode selon laquelle il les ajustait aux réalités. Il suffira d'une brève appréciation sur ses traités, ses *libelli* : c'est l'expression qu'il emploie constamment pour les désigner.

L'*ad Donatum* doit être de très peu postérieur au passage de Cyprien au christianisme. C'est l'effusion d'un nouveau converti qui se rappelle sa cécité morale d'avant le baptême, la lourdeur des chaînes rivées sur lui par les passions, et qui se sent délivré, et tout illuminé d'évidences. Il fait part à son ami Donat, chrétien, lui aussi, mais un peu moins ardent, ce semble, du travail admirable qu'a opéré en lui la foi rénovatrice.

On a voulu transformer ce monologue enthousiaste en un dialogue [1] : il suffirait pour cela de placer au début quelques lignes fort plates, reléguées par Hartel [2] parmi les documents apocryphes, où Donat affirme gauchement l'unité de pensée qui l'a toujours lié à Cyprien et semble lui rappeler une promesse : l'*ad Donatum* commence justement par ces mots : « Bene admones, Donate carissime : nam et *promisisse me memini*, etc... » Mais cette conjecture ne paraît guère heureuse. Pourquoi cette amorce aurait-elle été éliminée de la plupart des manuscrits ? Ne détruit-elle pas le parallélisme du début et de la fin de l'ouvrage, de ces deux descriptions par où il s'ouvre et se ferme?

1. Goetz dans T.U., xix, 1 (1899).
2. Hartel, III, 272.

L'épithète « *sanctissime* Cypriane » est bien étrange aussi à cette date. Puis, aucune allusion dans le reste de l'opuscule ne laisse penser que l'auteur y ait réellement employé le cadre du dialogue.

Cyprien suppose donc que Donat monte avec lui sur une haute montagne d'où ils découvrent les larges perspectives de la vie humaine : partout règne la corruption ou l'inquiétude, aux jeux, au théâtre, dans les foyers, dans la vie judiciaire et publique, jusque dans le palais du prince. Au contraire, à qui prend Dieu pour seul appui, l'Esprit-Saint apporte l'équilibre et la paix.

Un sentiment d'une sincérité puissante anime l'*ad Donatum*, et pourtant la forme est d'une faconde verbeuse, dénuée de toute simplicité. Saint Augustin a remarqué avec finesse [1] le service que la doctrine chrétienne, sérieuse et « saine », a rendu au style de Cyprien en le détournant peu à peu de ces colifichets : « ... ut sciretur a posteris, quam linguam doctrinae christianae sanitas ab ista redundantia reuocauerit et ad eloquentiam grauiorem modestioremque restrinxerit... » Quand Cyprien écrivait l'*ad Donatum*, le rhéteur, en lui, survivait encore au « vieil homme ». Il ne renoncera jamais complètement aux gentillesses ni aux préciosités d'école, mais il en deviendra bien plus économe qu'un tel début ne l'aurait laissé supposer.

L'*ad Demetrianum* est une éloquente invective contre un certain Demetrianus, magistrat sans doute [2], ou peut-être simplement rhéteur, en tout cas ennemi

1. *De doct. Christ.*, IV, 14.
2. Cf. les § VIII (HARTEL, p. 356), X, XII, XIII. On objecte le ton peu respectueux de l'opuscule. Tertullien était-il beaucoup plus déférent à l'égard du proconsul Scapula ?

acharné des chrétiens, qui propageait la rumeur d'après laquelle certaines calamités récentes — guerre, peste, famine, sécheresse — devaient être mises au compte de leur impiété. Nous connaissons ce grief, qui aura longtemps encore ses reviviscences : Tertullien déjà l'avait relevé[1] : il est mentionné au début de l'*Aduersus Nationes* d'Arnobe ; Lactance y fait allusion dans ses *Institutions divines*[2] : saint Augustin l'examine amplement dans la *Cité de Dieu*. C'est saint Cyprien qui a fixé les articles fondamentaux de la réfutation chrétienne. Il ne s'agissait pas de mettre en doute l'action de la Providence, mais de montrer la colère céleste s'exerçant contre les vices païens, seuls responsables, et fournissant aux chrétiens eux-mêmes l'occasion d'épreuves qu'ils acceptent avec résignation et confiance, tandis que les païens n'ont rien à opposer aux souffrances qui les frappent. On remarque au § VIII un curieux passage sur l'esclavage : ici le chrétien s'approprie les accents du stoïcisme[3] :

« De ton esclave tu exiges l'absolue soumission. Tu es homme, et tu obliges un homme à t'obéir. Vous êtes tous deux appelés à la naissance par la même fortune, assujettis à la mort par la même condition, formés d'une même matière, dotés d'une même âme ; c'est d'après la même loi que vous entrez en ce monde et que vous en sortez. Malgré cela, s'il ne te sert pas comme tu l'entends, s'il ne se plie pas à ta moindre volonté, tu lui fais payer impérieusement et sans pitié sa servitude : le fouet, les coups, la faim, la nudité, le fer même ou le cachot, voilà les sévices que ta cruauté exerce contre lui. »

L'accent est plus âpre et plus mordant par endroit

1. *Apol.* XL ; *ad Nat.*, I, IX ; *ad Scap.*, III.
2. V, IV, 3.
3. Cf. Sénèque, *Ep.* XLVII, 6 : « Vis tu cogitare istum, quem seruum tuum uocas, ex iisdem seminibus ortum, eodem frui caelo, aeque spirare, aeque uiuere, aeque mori ? »

que dans l'*ad Scapulam* même. Cyprien a affaire à un fanatique dangereux, qu'il s'agit de démasquer. Dans les premières pages il s'attarde encore à un fastidieux développement de rhétorique sur la croissante décrépitude de l'univers. Le reste du pamphlet est d'une belle vigueur passionnée.

L'authenticité du *Quod idola dii non sint* n'est pas absolument certaine. Cependant saint Jérôme [1] et saint Augustin [2] l'attribuaient à Cyprien, et un tel témoignage ne saurait être écarté à la légère. Ce médiocre opuscule, emprunté presque tout entier, non seulement pour les idées, mais même, parfois, pour l'expression, à Tertullien et à Minucius Felix, se divise en trois parties : critique de la mythologie, au point de vue évhémériste (§ I-VII) ; attributs de Dieu, parmi lesquels l'unité est placée au premier plan (§ VIII-IX) ; esquisse d'une Christologie (§ X-XV). C'est sans doute un travail tout voisin de la conversion de Cyprien, qui n'a cru pouvoir mieux faire, zélé comme un néophyte, que de résumer les idées qu'il rencontrait dans les plus notoires apologies de l'époque.

Les trois livres des *Testimonia ad Quirinum* ne sont plus contestés à Cyprien. Tout au plus peut-on admettre que quelques interpolations se soient glissées dans le troisième livre. Quand Cyprien forma cette compilation — c'est le mot qui convient ici —, il devait être prêtre déjà, peut-être évêque : il appelle Quirinus « *fili carissime* ».

« Le cadre de ce traité, explique-t-il à Quirinus, répond à votre désir : c'est un *compendium*, un abrégé. Je n'ai pas voulu donner de développements, mais y grouper, y coudre ensemble des ex-

1. *Ep.* LXX, 5, *ad Magnum*.
2. *De Bapt.*, VI, XLIV, 87; *de Unico Bapt. c. Petil.*, IV, 6.

traits, pour autant que ma pauvre mémoire me les fournissait. Voyez-y, non pas un traité en forme, mais des matériaux destinés à ceux qui voudraient en écrire un. Cette brièveté a de grands avantages pour le lecteur. Sans éparpiller son esprit par un trop long exposé, elle fournit à la mémoire des résumés commodes, que celle-ci garde fidèlement. »

Les chapitres s'ouvrent chacun par l'énoncé d'une « thèse » : ainsi au premier livre, la déchéance des Juifs et la vocation des Gentils est démontrée en 24 thèses : au second livre, la divinité et la mission du Christ se développent en 30 thèses ; au troisième livre (ajouté après coup, car l'introduction n'en annonçait que deux), les devoirs du chrétien dans l'ordre moral et disciplinaire sont détaillés en 120 thèses. Sous chacune de ces thèses se rangent un certain nombre de citations susceptibles de les démontrer. Grâce aux *Testimonia*, nous connaissons fort bien le texte latin de la Bible, tel qu'on le lisait à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Il y avait, dès lors, en Afrique quelque chose qui ressemblait à une Bible « officielle ». Cyprien ne met pas dans ses citations la variété qu'y apportait Tertullien. Il se réfère à un texte presque uniforme. C'est ainsi que sur les 886 versets du nouveau Testament cités dans les *Testimonia* et dans ses autres ouvrages, il y en a 382 qui se trouvent répétés deux ou plusieurs fois, avec des variantes insignifiantes.

Les *Testimonia* furent pour les polémistes du IIIe et du IVe siècle l'arsenal où ils vinrent s'approvisionner. Ce recueil de passages significatifs et bien classés mettait à leur disposition des armes appropriées, et l'utilité de si commodes ressources fut vivement sentie.

L'*ad Fortunatum de Exhortatione Martyrii* a beaucoup

d'analogie avec les *Testimonia*. C'est un recueil d'exhortations empruntées à l'Écriture en vue de préparer les *milites Christi* aux combats qu'ils peuvent avoir à affronter. Cyprien explique son dessein dans une préface où il s'adresse à Fortunatus (peut-être l'évêque de Thuccabori [1]) : les métaphores « militaires » y abondent, selon l'usage chrétien des premiers siècles. Quelques principes fondamentaux, tels que la vanité des idoles, les menaces divines contre ceux qui leur sacrifient, Jésus-Christ préférable à tout, la haine du monde à l'égard du Christianisme, servent d'amorce à des citations bibliques auxquelles Cyprien mêle ses propres observations. Une belle péroraison sur l'insigne honneur du martyre clôt ce manuel d'héroïsme où passe un souffle belliqueux.

Toute cette « apologétique », on l'a remarqué, tire ses arguments, non pas de démonstrations juridiques, ni de principes philosophiques, ni d'« aveux » adverses, mais seulement des données de la révélation chrétienne. Un tel exclusivisme devait attirer à Cyprien les critiques de certains de ses successeurs, partisans d'une méthode plus éclectique [2]. Il est malaisé de décider si la méthode de Cyprien était mieux adaptée que l'autre à son but de défense et de conquête. En tout cas, elle est bien celle que l'on attend d'un esprit comme le sien, profondément chrétien, assez peu soucieux des disciplines du dehors, et qui ne croit pouvoir mieux faire que de proposer aux autres les raisons qui, dans

1. Ce Fortunatus de Thuccabori est mentionné dans les *Sententiae episcoporum* (Hartel, I, 444).

2. Lactance, *Inst. div.* V, vi, 4. « ... Non enim Scripturae testimoniis, quam ille [Demetrianus] utique uanam, fictam, commenticiam putabat *sed argumentis et ratione* fuerat refellendus. » Saint Jérôme, *Ep.* lxx, 3, *ad Magnum*.

l'œuvre de sa propre conversion, lui ont paru d'une importance décisive[1].

Un autre groupe d'écrits de saint Cyprien a un caractère plus proprement « homélitique ». L'éloquence, comme presque toujours chez les hommes d'action, constituait une des forces de Cyprien. « Telle était sa passion pour la parole, nous apprend Pontius[2], qu'il souhaitait, au jour du martyre espéré, de périr en plein discours, tandis qu'il parlerait de Dieu. » Il prêchait souvent, soit à Carthage, soit même en dehors de sa ville épiscopale[3]. L'admirable énergie de ses exhortations durant la peste rétablit l'ordre et l'activité charitable dans la communauté chrétienne démoralisée. Quelques traités permettent, quoique imparfaitement, de se rendre compte de ce qu'était le « sermon » pour Cyprien.

Le *de Habitu Virginum* doit appartenir aux débuts de son épiscopat. Cet éloge de la virginité, spécialement destiné aux jeunes filles qui avaient fait au Christ l'offrande d'elles-mêmes, est formé pour la plus grande part de réminiscences empruntées au *de Pudicitia*, au *de Virginibus uelandis* et au *de Cultu Feminarum* de Tertullien. Il leur interdit de se parer, de se peindre le visage, de se teindre les cheveux, d'assister aux repas de noces, si souvent graveleux, de fréquenter les bains publics communs aux deux sexes, en un mot d'affronter la tentation sensuelle ou d'y exposer autrui. Plus nettement que Tertullien, toutefois, il marque que la continence n'est pas un devoir absolu

1. *Vita Cypriani*, § XIV (HARTEL, III, 3, p. CVI).
2. Cf. *Ep.* LVIII, 1 ; LXXVI, 1.
3. *Vita Cypriani*, § IX-X.

ou une nécessité imposée par Dieu, mais qu'elle reste l'objet d'un choix aussi libre que méritoire[1].

Pour son *de dominica Oratione*, Cyprien a eu également sous les yeux le *de Oratione* de Tertullien[2]. Toutefois il l'a suivi avec quelque indépendance. Son plan est assez différent de celui qu'avait adopté Tertullien. L'opuscule est important pour la conception chrétienne de la prière, spécialement de son caractère *social*, qui n'exclut pas, mais qui élargit les préoccupations égoïstes[3] :

« Nous ne disons pas : « *Mon* père, qui êtes au cieux..., donnez-*moi* aujourd'hui *mon* pain... ; remettez-*moi mes* dettes... » Non, la prière est générale, collective (*publica est nobis et communis oratio*). Quand nous prions, ce n'est pas pour un seul, mais pour tout le peuple, parce que tout le peuple ne forme qu'un corps unique... »

Le *de Mortalitate* est une admirable « instruction » sur la souffrance et sur la mort, considérées au point de vue chrétien. Cyprien s'y approprie plus d'une maxime stoïcienne : mais la résignation qu'il recommande n'est plus seulement le raidissement d'une âme fière contre la destinée : les promesses d'immortalité y sont largement ouvertes. Les désastres d'un fléau presque sans précédent — cette peste terrible qui vers le milieu du IIIe siècle ravagea l'empire romain — avaient amené un abaissement incroyable des âmes. Beaucoup de chrétiens se révoltaient comme d'une injustice de voir leurs frères frappés indistinctement avec les païens eux-mêmes, et, qui plus est, frustrés de l'espoir d'un glorieux martyre. Cyprien essaie

1. § XXIII (HARTEL, I, 203, l. 26 et s.).
2. Voy. E. FRHR. VON DER GOLTZ, *das Gebet in d. aeltesten Christenheit*, L., 1902, p. 279-287.
3. § VIII (HARTEL, I, 271).

de souffler à ces découragés son énergie rénovatrice. Qu'est-ce que la vie, et qu'est-ce que la mort ? L'une est un combat auquel la seconde met fin, en nous apportant, si nous avons triomphé, l'éternelle récompense. De nous affliger à ce point de la mort de nos proches, c'est déceler le peu de vitalité de notre foi. On se plaint que les chrétiens ne soient pas épargnés. La foi est-elle donc une assurance contre le malheur ? Pourquoi le chrétien prétendrait-il rompre à son bénéfice la solidarité qui unit le genre humain tout entier? Le seul privilège qu'il doive revendiquer, c'est celui de la souffrance. Seulement l'idolâtre se désespère ; le chrétien, lui, se retrempe dans l'épreuve. — Le martyre nous échappe, il est vrai, si nous sommes frappés. Remplaçons-le donc par une entière résignation à la volonté divine, dont nous souhaitons quotidiennement qu'elle « soit faite ». Quiconque croit à des lendemains réparateurs doit sécher ses larmes. Regrettons ceux que nous avons perdus, mais ne les pleurons pas. Aspirons plutôt à la céleste patrie, où nous retrouverons nos proches, rassurés désormais sur leur destinée, mais encore inquiets de la nôtre, qui nous tendent les bras et nous appellent ardemment à venir partager leur félicité.

Dans le *de Opere et eleemosynis*, il développe cette idée que les œuvres et l'aumône sont pour le chrétien un devoir, et aussi un avantage en tant que principe de sanctification et ferment d'indulgence divine. Il s'appuie sur des exemples ou des déclarations tirées de l'Ecriture sainte, et il écarte les maximes courantes sur les inconvénients de trop amples largesses. L'idéal dont il invite les fidèles à se rapprocher, c'est le désintéressement de la première communauté chré-

tienne, où (d'après le récit des *Actes des Apôtres*) chacun faisait participer ses frères à ce qu'il possédait, ou plutôt ne voulait rien posséder que solidairement avec eux.

Le *de Bono patientiae* est inspiré du *de Patientia* de Tertullien [1], mais Cyprien adapte ses conseils aux circonstances où il parle et à son vœu constant d'entière « unité ». Contre les philosophes du stoïcisme, il revendique la patience, — c'est-à-dire l'aptitude à supporter ce qui contrarie la nature, — comme une vertu spécifiquement chrétienne, dont Dieu lui-même, le Christ, les Justes ont fixé les traits et fourni le modèle. C'est elle qui préserve le chrétien dans les tentations, dans les épreuves. L'impatience, par contre, a toujours traîné après soi un cortège de maux, depuis la chute originelle jusqu'aux schismes et aux hérésies. Il termine en invitant les chrétiens à ne pas appeler si *impatiemment* la vengeance d'en-haut sur ceux qui les persécutent, et à attendre avec respect le jour infaillible des sanctions divines.

Ses préoccupations coutumières, sans cesse ravivées par le mauvais vouloir de quelques-uns, sont aisées aussi à apercevoir dans le *de Zelo et Livore* (*De l'Envie et de la Jalousie*). Il présente ce double défaut comme le piège le plus sournoisement redoutable où le démon s'efforce de faire choir le chrétien.

On peut poser en principe que ces traités sont d'autant plus attachants qu'ils ont plus de rapport avec les vivantes questions qui s'imposaient à l'esprit de Cyprien. Là où il se contente de développer des idées ou des préceptes généraux à l'aide d'abondantes citations bibliques, l'intérêt languit un peu. Il se ranime,

1. Comparaison dans BENSON, *Cyprien*, Lo., 1897, p. 443 et s.

au contraire, dès que Cyprien reprend contact avec la réalité contemporaine. Alors l'accent devient plus vif et plus passionné ; son mysticisme se fait plus entraînant et persuasif, pour déterminer la valeur relative des attraits divers qui sollicitent les âmes. Le talent de Cyprien croît, dirait-on, dans la mesure même où il collabore à son œuvre d'évêque, à ses luttes de tous les jours.

VI

Le prestige de saint Cyprien fut grand dans l'antiquité chrétienne[1]. Ceux qui l'avaient connu étaient restés tout pénétrés d'admiration à son égard, la biographie rédigée par Pontius en est la preuve. Cette vie si féconde, cette éloquence dominatrice, ce dévouement absolu à son troupeau, puis cette mort héroïque venant couronner tant d'exceptionnelles vertus, il y avait là de quoi imposer à la postérité une image plus glorieuse qu'aucune autre. C'est surtout en Afrique que sa mémoire fut exaltée. « Carthage lui éleva trois basiliques, l'une à l'endroit même où il subit le martyre, là où est la *mensa Cypriani*, une autre sur son tombeau aux Mappalia, une troisième non loin du port[2]. » L'anniversaire du saint, les Κυπριανά, était célébré, le 14 septembre, non pas seulement dans sa ville épiscopale, mais dans l'Afrique entière[3], à Rome[4].

1. Témoignages groupés dans A. C. L., I, 701-717. On lui demandait ses directions de Gaule, de Cappadoce, de Rome. On apprenait par cœur ses lettres (*Ep.* LXXV, 4).
2. H. Delehaye, *les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 433. Cf. Monceaux, II, 375 et s.
3. Saint Augustin, *Sermo* CCCX, 1.
4. *Depos. martyrum*, XVIII kal. Oct.

à Constantinople[1], en Espagne[2]. Sa gloire rayonnait sur tout le monde chrétien. Il fut lu assidûment[3]. Les réserves de Lactance sur sa méthode apologétique[4], celles de saint Augustin sur ses théories baptismales[5], n'entament en rien le respect que l'un et l'autre ont voué au docteur et au martyr. Prudence s'élève jusqu'à l'enthousiasme pour parler de lui, dans son *Peristephanon*[6] :

« Dum genus esse hominum Christus sinet et uigere mundum,
« Dum liber ullus erit, dum scrinia sacra litterarum,
« Te leget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discet. »

Cyprien fut au concile d'Ephèse, en 431, un des dix Pères sur le témoignage desquels le concile se fonda pour condamner Nestorius[7]. Il était devenu un des représentants attitrés de la pensée ecclésiastique. Là où saint Augustin dut discuter telle de ses opinions, il se vit obligé de rappeler à ses propres adversaires que les ouvrages du grand évêque étaient tout de même à distinguer des écrits proprement canoniques, auxquels le respect universel les avait presque égalés[8].

Il n'y a, dès lors, pas lieu de s'étonner que tant

1. Saint Grégoire de Nazianze, *Or.* XXIV.
2. Prudence, *Peristeph.*, XI, 237.
3. « Quae enim regio in terris inueniri potest, ubi non eius eloquium legitur, doctrina laudatur, caritas amatur, uita praedicatur, mors ueneratur, passionis festiuitas celebratur?... » (*Tractatus* de saint Augustin, édités par Dom Morin, Münich, 1917, p. 103.)
4. *Diu. Inst.*, V, I, 24.
5. Cf. *De bapt. contra Donatistas*.
6. *Perist.*, XIII, v. 6 et s.
7. Hefele-Leclercq, *Conc.* II, I, p. 302.
8. *Contra Cresconium*, II, XXXI, 39 ; *Ep.* XCIII, 35. Voy. aussi Batiffol, dans R.B. 1917, 29 et s. — Pour la confusion entre Cyprien de Carthage et Cyprien d'Antioche, magicien converti, cf. R. Reitzenstein, *Nachr. Göttingen, Ph.-Histor. kl.*, 1917, p. 38-79 : j'ai analysé cette étude dans la *Revue de Philol.* (*Rev. des Revues*), 1918.

d'opuscules, où il n'avait pas mis la main, aient été placés sous son patronage. On trouvera ailleurs la liste des « apocryphes » de saint Cyprien. Parmi ces ouvrages qui lui sont indûment attribués, il y en a plusieurs qui reflètent les préoccupations et les débats de son époque, et ont dû être composés autour de lui. Ainsi l'*ad Nouatianum*[1], sorte d'instruction pastorale où Novatien est pris à partie sur un ton fort vif, et qui oppose aux rigueurs excessives qu'il préconisait à l'égard des *lapsi*, l'efficacité de la pénitence et le bienfait de la miséricorde divine. Le *Liber de Rebaptismate*, dont malheureusement le texte fort gâté n'est conservé que par deux manuscrits tardifs et qui ne sont même pas indépendants, indique sous une forme curieusement paradoxale la thèse de certains des adversaires de Cyprien dans la question du baptême des hérétiques.

L'*Exhortatio de Paenitentia* est un recueil de citations bibliques, du genre de celui qu'avait constitué Cyprien dans les *Testimonia*, et animé d'un esprit tout pareil au sien en matière pénitentielle.

D'autres de ces apocryphes offrent maintes données intéressantes au point de vue de l'histoire des mœurs. C'est ainsi qu'on peut recueillir dans le *de Spectaculis* quelques-unes des excuses, parfois bizarres, dont usaient les chrétiens amateurs de spectacles pour justifier théologiquement leur goût[2] :

« Où cela est-il défendu dans l'Écriture ? demandaient-ils (§ II). Au surplus, Elie n'est-il pas le « conducteur (*auriga*) d'Israël ? »

1. L'attribution de cet écrit au pape Sixte II, proposée par Harnack en 1895 (T. U., XIII, 1) est reprise par D'ALÈS, R. S. R. 1919, 320 et s., qui impute également à Sixte l'*Aduersus Iudaeos*.

2. Le *de Spectaculis* est revendiqué pour Cyprien par HARTEL, A. L. L., 1892, 1-22. Un certain nombre de critiques l'attribuent à Novatien. Voy. D'ALÈS, *art. cité*, p. 298 et s., qui opine dans le même sens. Les rapprochements de style ne me paraissent pas très significatifs.

David n'a-t-il pas dansé devant l'arche ? Nous y voyons mentionnés les nables, les cynares, les instruments d'airain, les tambours, les flûtes, les cithares, les chœurs. L'Apôtre, dans les luttes que nous avons à soutenir contre les esprits pervers, nous propose pour modèle le combat du ceste. Ailleurs, empruntant son exemple au stade, il promet la couronne comme récompense. Pourquoi donc serait-il interdit au chrétien fidèle de voir ce que l'Écriture sainte ne craint pas de nommer ? »

Contre ces avocats complaisants du vice (*uitiorum assertores blandi et indulgentes patroni*), se développe une argumentation pareille à celle qu'avait jadis fait valoir Tertullien : et ils se voient invités à substituer à un divertissement tout idolâtre... la contemplation des splendeurs de la nature ou la lecture des merveilleux récits de la Bible !

L'auteur de l'*aduersus Aleatores*, qui est un évêque, s'en prend aux joueurs, et leur déclare qu'il considère comme un des devoirs primordiaux de sa charge de leur faire connaître les périls de la passion à laquelle ils s'abandonnent. Leur « perversité sédentaire et paresseuse » (*sedentaria et pigra nequitia*. § vi) est le sûr moyen dont Satan se sert pour les acheminer à la fureur, à la perfidie, à la ruine, et aussi à la débauche ; car les prostituées rôdent autour des tables de jeu. Le jeu est démoniaque : c'est le péché irrémissible contre l'Esprit, c'est une violation du temple de Dieu, qu'est tout chrétien.

Ces anathèmes inexorables s'expriment en une langue dont l'incorrection égale presque la véhémence. Les solécismes et même les barbarismes y foisonnent, surtout dans les manuscrits qui ont subi le moins de retouches [1]. Les philologues trouvent dans l'*aduersus*

1. *Monacensis* 208, s. IX : *Trecensis* 581, s. VIII/IX ; *Reginensis* 118, s. X. Il y a aussi le *Parisinus* 13047, s. IX, auquel HARTEL et HARNACK donnent la préférence.

Aleatores (dont, au point de vue de la forme, on pourrait rapprocher certaines lettres émanant soit du clergé romain, soit de divers correspondants de Cyprien[1]), des données précieuses sur le latin « vulgaire ». Harnack[2] avait pensé y rencontrer un opuscule du pape Victor. Du même coup, l'*aduersus Aleatores* était promu à la dignité de première œuvre de la littérature latine chrétienne. Mais l'hypothèse n'a pas résisté aux investigations dont elle a été le point de départ, et Harnack a dû l'abandonner[3]. Il reste que l'auteur de l'*aduersus Aleatores* se réclame de ses privilèges d'évêque, corrélatifs, à ses yeux, de devoirs impérieux[4]. On peut penser soit à un « évêque africain de l'école de Cyprien[5] » (souvent imité dans le traité pour la langue et la forme des citations bibliques), soit à un antipape novatien de Rome.

Le *de Singularitate clericorum* rappelle aux clercs, en une longue « instruction » qui ne comprend pas moins de 46 chapitres, le devoir qui leur incombe de ne pas habiter avec des femmes. Pendant des siècles l'Église fulminera contre cet abus sans réussir à le déraciner. On en trouve déjà la trace au II[e] siècle dans Hermas et chez saint Irénée. Saint Cyprien le dénonce

1. *Ep.* VIII, XXI, XXII, XXIII, XXIV, dans la série des lettres de saint Cyprien.
2. T.U. Bd V, H. I (1888).
3. A.C.L., II, 2, p. 379.
4. § 1 : « In nobis diuina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et uicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinauit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundauit (et) Ecclesiam in superiore nostra portamus, accepta simul potestate soluendi et ligandi... » « La paternelle sollicitude de Dieu a mis en nous la direction de l'apostolat [*ou peut-être* : l'autorité apostolique] et, par une grâce céleste nous a préposé au siège vicarial du Seigneur. Nous portons dans notre église supérieure [*ou, si l'on accepte la leçon « nostro »* : par l'entremise de notre prédécesseur] l'origine de l'apostolat authentique sur lequel le Christ a fondé l'Église et nous avons reçu en même temps le pouvoir de lier et de délier. »
5. MONCEAUX, II, 115.

avec une grande force. Saint Jérôme emploie pour le flétrir la rudesse sans périphrases où il se complaît. On ne connaît pas l'auteur de cette lettre doctrinale. C'est certainement un évêque[1], et, semble-t-il, un évêque préposé à une communauté schismatique[2]. La façon dont il y parle du martyre, et dont il suppose qu'en parlent les clercs qu'il morigène[3], ne permet guère d'en reculer l'apparition jusqu'après la paix de l'Église.

Le *de Singularitate clericorum* fournit un curieux relevé des arguments plus ou moins spécieux par où les délinquants essayaient de pallier, soit leur sentimentalité avide d'une présence féminine, soit simplement leurs convoitises. Qu'importe, disaient-ils, l'opinion des hommes (§ VIII) ; nous cherchons une occasion méritoire de nous vaincre nous-mêmes (IX) ; saint Paul n'a-t-il pas écrit : « Portez le fardeau des uns des autres, et ainsi vous accomplirez la loi du Christ » (X), et ailleurs : « Chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi » (XII) ? S'il faut craindre à ce point le scandale réciproque, comment les fidèles osent-ils se réunir entre sexes à l'église (XIII) : nous pratiquons à notre façon le devoir de la *caritas* (XXIX), etc. La liste des sophismes s'allonge encore, réfutés un à un par une clairvoyance qui ne prend pas le change sur les préoccupations secrètes dont ils s'inspirent.

Il faut citer aussi le *de Bono Pudicitiae*, sorte de lettre pastorale, imitée du *de Pudicitia* de Tertullien et du *de Habitu Virginum* de saint Cyprien, sur les mérites de la pudicité, laquelle « locum primum in uir-

1. Voir l'éd. HARTEL, p. 173, l. 5-10 ; 174, 4-12 ; 219, 6.
2. Ibid., § XXXIV (p. 210, 6) et § I (174, 7). Pour les tentatives d'attribution à Novatien, cf. D'ALÈS, R.S.R., 1919, 312 et s.
3. § XXXIV et s. (p. 210). Le § IV (p. 177, l. 27) est moins probant.

ginibus tenet, secundum in continentibus, tertium in matrimoniis » (§ IV). Les critiques qui admettent l'attribution du *de Spectaculis* à Novatien lui imputent également le *de Bono Pudicitiae*[1], qui en est tout voisin par la langue, le style et l'utilisation des modèles que l'auteur y suit. Le *de Laude Martyrii* et l'*aduersus Iudaeos* ont une condition particulière parmi les apocryphes de saint Cyprien. Ils figurent, en effet, sur la liste de Cheltenham. La raison principale qui empêche de croire que le *de Laude Martyrii* ait été écrit par Cyprien, c'est la prépondérance d'une rhétorique ambitieuse qui s'étale dès le premier chapitre et ne cadre guère avec la gravité des circonstances où l'opuscule fut écrit, à un moment où la peste sévissait et où une persécution toute récente venait d'éclater (§ VIII). Cette raison n'a pas paru décisive à Baronius, à Bellarmin, ni à Tillemont. Cependant l'étude du traité en accroît la force, pour peu que l'on y compare le sérieux coutumier de l'évêque, quand il sent souffrir son troupeau. Harnack veut le faire endosser à Novatien, bénéficiaire commode des ouvrages sans maître. — Il propose la même solution pour l'*aduersus Iudaeos*, une des innombrables homélies des premiers siècles contre les Juifs. En tout cas, l'opuscule n'est pas de Cyprien, car le texte des citations scripturaires diffère de celui que s'était constitué Cyprien. — Le *de Pascha Computus* fut écrit, d'après le propre témoignage de l'auteur, dans la cinquième année du règne de Gordien, sous le consulat d'Arrianus et Papus (§ XXII), donc avant Pâques 243. La question de la date

1. PAUL LEJAY a signalé dans le *Bull. des Humanistes franç.*, IV (1895), p. 54, un manuscrit intéressant du *de Bono Pud.*, Bibl. Nat., *lat.* 1658, qu'HARTEL a dédaigné à tort.

de la fête de Pâques préoccupait beaucoup les Églises chrétiennes, depuis qu'elles s'étaient émancipées des computations juives. Déjà Hippolyte de Rome s'était livré, vers 222, à des calculs approfondis. L'auteur du *de Pascha Computus* s'inspire d'Hippolyte, ou d'une source commune. Animé d'un vif enthousiasme pour son aride sujet (cf. § 1 : XXIII), il explique d'abord son système, puis dresse une table pascale, comme Hippolyte lui même l'avait fait, et peut-être avec l'intention de rectifier celui-ci sur divers points. — Le *de Montibus Sina et Sion* ne peut retenir l'attention qu'en tant que « document » pour l'histoire de l'exégèse allégorique et de ses fantaisies. L'auteur commet d'étranges méprises historiques : ne place-t il pas le Sinaï en Palestine (§ III)? Ne confond il pas le premier temple avec le second (§ IV)? Ne raconte-t-il pas sur la mort du Christ des choses qu'il n'a pu lire ni dans les Synoptiques, ni dans l'Évangile de saint Jean (§ VIII)? etc. Le style est pénible, sans art et plein de solécismes grossiers[1]. — Le *de duodecim Abusiuis Saeculi* appartient à un temps fort éloigné de saint Cyprien, probablement à l'Irlande du VII[e] siècle. Cette énumération des « abus » du siècle est toute en formules superficielles et en transpositions stylisées de certains procédés de la rhétorique antique. — La *Caena Cypriani*, « plus digne d'un Turc que d'un chrétien », déclarait Tillemont scandalisé par les inepties et les inconvenances de ce morceau bizarre, est une sorte de résumé mnémotechnique de la Bible, sous la forme d'un « banquet » où apparaissent les personnages bibliques avec les traits et les particularités qui les caractérisent. La seconde partie de l'opuscule

1. Voy. CORSSEN, dans Z.N.W., 1911, p. 7-8.

est remplie par un procès que Joël, président dudit banquet, intente aux convives, soupçonnés de s'être livrés à des larcins au détriment du mobilier royal ! Il est pénible de songer que cette plate bouffonnerie dut trouver foison d'amateurs, si l'on en juge par le nombre des manuscrits qui nous sont parvenus. Sur la date de composition, on ne peut que former des hypothèses (fin IVe s.[1] ? début V^e[2] ?). Les *Acta Pauli* y sont utilisés comme un écrit quasi canonique.

R. Reitzenstein a publié en 1914 dans la *Zeitsch. für die neutest. Wiss.*, p. 60 et s., d'après le *Codex Wirceburgensis theol.*, f. 33, s. IX, et le *Codex Monacensis* 3739, s. IX, un assez curieux traité, qui peut être mentionné ici, sur « les trois sortes de salaire de la vie humaine » (cf. SAINT MATTH. XIII, 8), c'est-à-dire sur les récompenses de qualité variée qui attendent les justes, selon qu'ils furent martyrs, ascètes, ou chrétiens ordinaires. Cet opuscule est apparenté en maints détails avec le *de Habitu Virginum* de saint Cyprien : pour admettre que Cyprien s'en soit inspiré, comme le suppose Reitzenstein, il faudrait des raisons sérieuses que ce critique ne fournit pas ; c'est l'inverse qui est sans doute le vrai. Les traces de gnosticisme qu'y aperçoit Reitzenstein ne paraissent que très faiblement caractérisées[3].

1. BREWER, dans Z.K.T., 1904, p. 105 et s.
2. HARNACK (T.U., N.F. IV, 3b, p. 21 et s.), qui attribue la *Caena* au poète gaulois Cyprien. La tentative de A. LAPÔTRE (R.S.R., 1912, p. 497 et s.) pour transformer la *Caena* en une satire de Julien l'Apostat est de fantaisie pure.
3. Voy. HARNACK, dans T.L.Z., 1914, 220 et s. Observations de syntaxe dans B.ph.W., 1915, n° 16, par SCHMALZ.

15

CHAPITRE III

NOVATIEN. — COMMODIEN

BIBLIOGRAPHIE

I. NOVATIEN — P.L. III, 861-970; *de Trinitate*, éd. W. Yorke Fausset, Cambridge, 1909 (avec une étude); *de Cibis Iudaicis*, éd. Landgraf et C. Weyman, dans A.L.L. XI (1898), p. 221-249. — A CONSULTER : A. d'Alès, *le Corpus de Novatien*, dans R.S.R., 1919, 293-323.

II. COMMODIEN — P.L., V, 201-282 (les *Instructiones* seulement); Ludwig, L. 1877 (B.T.); B. Dombart, dans C.V., t. XV (1887). — A CONSULTER : Monceaux, III, 451-489. Bibliog. récente sur le problème de la date de Commodien analysée par P. de Labriolle, dans B.A.L.A.C., 1912, p. 79-80; Monti, *Bibliographia di Commodiano*, extrait de l'*Athenaeum* III, 2 (1915) : à compléter par B. ph. W. 1915, 1304; Lindsay, *The mss of Commodien*, dans B.ph.W. 1914, 509; J. Martin, dans S.B.W., 181, 6 (1917) [j'ai résumé l'étude de Martin dans la *Rev. de Philologie* (*Rev. des Revues*), 1918]. Pour la langue et le style de Commodien, voir aussi Durel, *Commodien, Rech. sur la doctr., la langue et le vocab. du poète*, Paris, 1912 [médiocre]; Sisto Cucco, *La grammatica di Commodiano*, dans le *Didaskaleion*, 1913, p. 307 et s.; Vrow, *de Commodiani metris et syntaxi*, Diss. Utrecht, 1917.

TRADUCTION FRANÇAISE des *Instructiones* par J. Durel, Paris, 1912.

Le *Carmen Apologeticum* de Commodien n'est connu que par un seul manuscrit, le Cod. Cheltenhamensis n° 12261, s. VIII.

Pour les *Instructiones* se place en première ligne le Berolinensis 167, s. VIII/IX, autrefois à Cheltenham. Lindsay soupçonne, d'après certaines abréviations d'un type spécial, que le Cheltenhamensis n° 12261 et le Berolinensis 167 formaient originairement un seul et même manuscrit, provenant de Vérone.

Le Cod. Berolinensis 167 représente très probablement le ms. d'Angers (*Andecavensis*) qu'avait utilisé J. Sirmond, et qui passe pour perdu.

Mentionnons encore, pour les *Instructiones*, le Cod. Cheltenhamensis n° 1825, s. XI; et le Cod. Parisinus n° 8304, s. XVII [B] (d'où procède un Leidensis Vossianus 49 [A], de la même époque) qui dérive d'une copie qu'avait prise Sirmond de l'Andecavensis. A et B fournissent des leçons qui ne sont que des conjectures de Sirmond et auxquelles Dombart a attaché trop d'importance. C'est là un des défauts de son édition. En outre, Dombart eut le tort de se confier pour la collation des mss. de Cheltenham à Sedlmayer et Knoell qui n'apportèrent pas à cette tâche tout le soin désirable. Plus d'une question d'érudition doit rester pendante, tant qu'une nouvelle édition plus exacte n'aura pas été établie.

SOMMAIRE

I. Le rôle de Novatien. — II. Le *de Trinitate*. — III. Le *de Cibis Iudaicis*. — IV. L'œuvre de Commodien. — V. Les *Instructiones* et le *Carmen Apologeticum*. — VI. Sa langue et sa métrique. — VII. L'énigme qui enveloppe sa personnalité.

I

On rencontre dans la Correspondance de saint Cyprien deux lettres, la XXXe et la XXXVIe, qui émanent du clergé romain et sont adressées à l'évêque de Carthage à propos de l'affaire des *lapsi*. En réponse à une communication de Cyprien qui avait voulu s'assurer s'il était en plein accord avec ce clergé, la lettre XXX insiste sur le devoir qui s'impose à l'Église de maintenir une discipline rigoureuse à l'égard des apostats, y compris les *libellatiques*; elle remercie l'évêque en termes cha

leureux des encouragements qu'il a adressés aux confesseurs incarcérés; elle conclut en déclarant que l'Église de Rome ne se croit pas en droit de trancher définitivement la question des *lapsi* avant que l'évêque romain, mort depuis peu, ait été remplacé: que provisoirement les *lapsi* n'ont qu'à faire pénitence sans essayer d'extorquer une amnistie prématurée, étant entendu qu'en cas de péril de mort, il sera tenu compte, pour leur réconciliation avec l'Église, des mérites qu'ils se seront acquis individuellement. — La lettre xxxvi est relative aux mêmes débats. C'est une réponse à la lettre xxxv où Cyprien avait signalé au clergé romain l'entêtement répréhensible de quelques *lapsi* qui se refusaient à s'engager dans la voie de la pénitence, sous prétexte qu'ils avaient déjà reçu leur pardon du martyr Paulus. L'attitude de Cyprien y est pleinement louée, tandis que l'inconséquence de certains martyrs, comme aussi la rébellion de certains pécheurs, reçoivent une forte réprimande.

Ces deux lettres avaient été rédigées par le prêtre romain Novatien. Cyprien l'indique pour la lettre xxx (*Ep.* LV, 5): le tour et le style de la lettre xxxvi ne permettent guère de douter qu'elle soit sortie de la même plume.

C'est un des gains de la critique moderne d'avoir remis en lumière la physionomie vigoureuse de ce Novatien. Nous sommes peu au fait de ses origines. D'après un témoignage assez douteux de l'historien Philostorgue, il aurait été Phrygien (*H. E.*, VIII, xv). Dans une lettre qu'Eusèbe a partiellement transcrite[1], le pape Corneille le dépeint sous les plus noires couleurs. Il flétrit sa méchanceté, ses mensonges, ses parju-

1. *H. E.*, VI, XLIII.

res, son tempérament insociable, son « amitié de loup », et ne veut voir autre chose en lui qu'un « monstre astucieux et mauvais », jadis possédé du démon et qui aurait reçu le baptême dans des conditions de validité fort équivoques Mais certaines expressions dont Corneille se sert pour le désigner laissent entrevoir, en dépit de leur tour ironique[1], la place importante que Novatien tenait dans le clergé romain et la valeur intellectuelle qui encourageait ses ambitions On en peut dire autant des critiques significatives par où saint Cyprien le montre se targuant de son éloquence, et déplore ses accointances fâcheuses avec la philosophie profane[2].

Novatien avait espéré se faire élire évêque de Rome. Ce fut Corneille qui passa. Sa déception dut être cuisante. Un certain Novat (avec qui il a été plus d'une fois confondu à tort[3]), prêtre carthaginois de tempérament fort brouillon, vint l'inciter à rompre avec Corneille. Novatien trouva moyen d'extorquer sa propre ordination comme évêque à trois évêques d'Italie, gens assez simples d'esprit et dont les fumées du vin, si l'on en croit Corneille, avaient obscurci l'entendement. C'était le schisme (251). Au surplus, les rivalités personnelles se compliquaient de divergences d'idées. Novatien s'était mis à protester contre toute réconciliation des *lapsi*. Il réservait à Dieu leur pardon, et déniait à l'Église le droit d'anticiper sur le verdict

1. Ὁ δογματιστής, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής, ὁ ἐνδικητής τοῦ εὐαγγελίου.

2. *Ep.* XLIV, 3 ; LV, 16 et 24 ; LX, 3.

3. L'erreur a été favorisée par la formation défectueuse du nom par lequel, à Rome même, se désignaient ses partisans : *Nouatiani* (au lieu de *Nouatianani*). Voir la note 28 de la P. G., XXXIX, 420. En Orient, il est ordinairement appelé Νοουάτος.

divin[1]. Le clan sur lequel il s'appuyait était trop restreint pour que cette rigueur prévalût. Il fut excommunié tant à Rome qu'à Carthage. Son parti essaima à travers le monde romain[2], et il semble que ses théories s'exagérèrent ultérieurement jusqu'au refus de l'absolution aux péchés mortels, quels qu'ils fussent[3]. D'après une donnée suspecte de Socrate, Novatien serait mort martyr pendant la persécution de Valérien.

Il avait beaucoup écrit. Saint Jérôme cite de lui dans son *de Viris illustribus* (§ LXX) les ouvrages suivants : *de Pascha, de Sabbato, de Circumcisione, de Sacerdote, de Oratione, de Cibis iudaicis, de Instantia* (= de la Persévérance), *de Attalo, de Trinitate ;* il ajoute un « *et multa alia* » qui a encouragé les critiques à imputer à Novatien plus d'un ouvrage d'attribution douteuse. Nous avons vu que le *de Spectaculis* et le *de Bono Pudicitiae* sont peut-être à retenir parmi ces écrits mis par hypothèse à son compte. Pour le *de Trinitate* et le *de Cibis Iudaicis* la tradition littéraire est beaucoup plus solide. On remarquera que Novatien est le premier écrivain romain qui ait écrit en latin exclusivement. C'est là un indice du recul du grec dans la communauté chrétienne de Rome.

II

Le *de Trinitate* fut publié en 1545 par Gagny-Mesnart parmi les œuvres de Tertullien. C'est Jacques de

1. Cf. Cyprien, *Ep.* LV, 27-28 ; LVII, 4.
2. Vers l'Ouest jusqu'en Espagne, vers l'Est jusqu'en Syrie. En Orient, ses disciples s'intitulaient les « purs » (καθαροί : cf. Eusèbe, *H.E.*, VI, XLIII, 1).
3. Saint Ambroise, *De Paen.*, I, x (P.L., XVI, 489).

Pamèle (*Pamelius*) qui, en 1579, le restitua à Novatien. Cette confusion d'auteurs remonte à l'antiquité. Rufin la commettait déjà et saint Jérôme dut rectifier son erreur : « Nec Tertulliani liber est nec Cypriani dicitur (déclare-t-il) sed Nouatiani, cuius et inscribitur titulo, et auctoris eloquium stili proprietas demonstrat[1]. » Sans doute le titre n'est-il pas dû à Novatien lui-même, car le mot *Trinitas* n'apparaît pas dans le traité. C'est moins encore une théorie complète de la Trinité qui y est développée, qu'un essai sur les rapports du Fils avec le Père. Le plan est net et comporte quatre parties : Dieu le Père (I-VIII) ; Jésus-Christ, distinct du Père, vrai Dieu et vrai homme (IX-XXVIII) ; le Saint-Esprit (XXIX) : appendice sur le mode de conciliation de la divinité du Fils avec l'unité de Dieu (XXX-XXXI). La christologie de l'auteur se fonde pour l'essentiel sur celle de Tertullien. Cependant saint Jérôme a quelque peu exagéré, en donnant le *de Trinitate* comme un simple résumé de « l'œuvre » de Tertullien (c'est sans doute à l'*Aduersus Praxean* qu'il songe) : Novatien a ses conceptions personnelles, qu'il expose volontiers sous une forme qui confine au syllogisme[2], parfois aussi avec une ampleur qu'on voudrait plus discrète[3].

III

Jusqu'en 1893, le *de Cibis Iudaicis* n'était connu, comme le *de Trinitate*, que par l'ancienne édition de

1. *Contra Rufinum*, II, XIX (P.L., XXIII, 444).
2. Cf. XVI (FAUSSET, p. 56) ; XXX (ID., p. 112).
3. V.g. § II (FAUSSET, p. 9, l. 5-14).

Gagny-Mesnart, reproduite et plus ou moins rectifiée par celle de Ghelen, de Pamèle, de Jackson, de Gallandi, etc. A cette date, un manuscrit contenant, outre le *de Cibis*, des versions latines de l'Épître de saint Jacques et de l'Épître de Barnabé ainsi que l'œuvre de l'hérésiologue Filastre, fut découvert à la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg. Ce manuscrit, du IX[e] siècle, avait appartenu originairement au cloître de Saint-Pierre-de-Corbie. Transporté à Paris en 1638, il était tombé pendant la Révolution française entre les mains d'un secrétaire d'ambassade russe, P. Dubrowski. Il a servi de base à la recension de Landgraf et Weyman.

Le *de Cibis Iudaicis* a la forme d'une lettre que Novatien, momentanément séparé de son troupeau, adresse « au peuple ferme dans l'Évangile » (*plebi in Euangelio perstanti*). Dans deux instructions précédentes, il lui a montré déjà à quel point les Juifs comprennent mal leur propre Loi. Ils ignorent ce qu'est la vraie circoncision, ce qu'est le vrai sabbat. Et pas davantage ne comprennent-ils le sens véritable de la distinction entre les animaux purs et les animaux impurs, telle qu'elle est établie dans le *Lévitique*.

A la prendre au pied de la lettre, comme le font les Juifs, cette distinction n'irait à rien de moins qu'à favoriser l'hérésie gnostique, d'après laquelle une partie de l'œuvre divine ne serait point bonne. Si Dieu a déterminé des catégories entre les animaux qui, à l'origine, avaient tous été bénis également, c'est pour un enseignement pédagogique et moral. En soi, tout animal est « pur ». Mais Dieu voulait faire comprendre aux Juifs, êtres charnels, l'obligation de fuir les vices que symbolisaient les animaux défendus : « In animalibus mores depinguntur humani et actus et

uoluntates ex quibus ipsi homines fiunt uel mundi uel immundi » (§ III) : par exemple, la vie fangeuse du porc, les larcins de la fouine, l'orgueil du cygne, la haine de la chouette pour la lumière, etc... Au contraire, les animaux purs représentent les vertus que Dieu aime : les ruminants ne sont-ils pas l'image de l'homme qui remâche sans cesse les préceptes divins ? les poissons aux rugueuses écailles ne rappellent-ils pas les mœurs âpres. hérissées. rudes. solides et graves de l'homme de bien ? La prohibition de certains aliments châtiait les Juifs d'avoir préféré à la manne les mets d'Égypte, et leur apprenait la tempérance. Mais tout cela est périmé. La religion du Christ consiste en bien autre chose qu'en des restrictions de cette sorte. « Deus uentre non colitur. » La nourriture véritablement pure et sainte, c'est une conscience immaculée. une vie innocente. S'ensuit-il que tout excès soit désormais licite ? (§ VI.) Non pas. La religion du Christ est aussi une religion sévère : et ceux-là doivent s'en souvenir qui se complaisent dans la bonne chère, qui s'inondent de vin pur au sortir même du sommeil [1], ou s'abandonnent à la débauche.

L'interprétation que donne Novatien des prescriptions du *Lévitique* n'était point neuve. On la trouve déjà dans la lettre où, sous le nom d'Aristée, un juif hellénisé avait essayé d'expliquer aux Grecs dédaigneux du judaïsme non seulement l'origine de la traduction des *Septante*, mais aussi la raison d'être de tels préceptes dont ils se scandalisaient [2]. Elle apparaît également dans l'*Epître de Barnabé* [3], œuvre d'un

1. Ce dernier trait est une réminiscence de Sénèque, *Ep.* CXXI, 6.
2. § 143 ; 144 ; 164 ; 306 (éd. WENDLAND).
3. X, 1-9.

Juif converti qui écrivait sans doute dans la première moitié du second siècle de notre ère. Tertullien lui-même l'esquisse dans l'*aduersus Marcionem*[1]. Mais elle est développée dans le *de Cibis Iudaicis* avec une clarté, un choix d'exemples et même une aisance de style où se décèle un esprit méthodique, familier avec les meilleurs écrivains profanes. On a remarqué à quel haut degré Novatien pousse le spiritualisme en matière de réglementations alimentaires. Il est en retard à ce point de vue sur le christianisme de son temps. Un autre intérêt de l'opuscule est d'ouvrir comme une première perspective sur le symbolisme du moyen-âge, qui aimera à personnifier dans chaque animal un vice ou une vertu humaine[2].

IV

L'antiquité chrétienne est à peu près muette sur le compte de Commodien. Gennadius de Marseille, qui semble avoir écrit les 82 premières notices de son *de Viris illustribus* entre 467 et 469, lui consacre le paragraphe suivant (§ xv) :

C'est en lisant aussi, parmi les écrits profanes, nos écrits chrétiens, que Commodien fut touché de la foi. Il devint donc chrétien, et voulant offrir en présent au Christ, auteur de son salut, le fruit de ses études, il écrivit contre les païens dans un style médiocre et en un quasi vers (*mediocri sermone quasi uersu*). Peu familiarisé comme il l'était avec nos livres saints, il s'est montré plus capable de détruire les erreurs païennes que de fortifier nos propres croyances. Voilà pourquoi, traitant contre eux des promesses divines, il a conduit sa discussion dans un esprit passablement

1. II, XVIII.
2. Voy. H.-O. TAYLOR, *The Mediaeval Mind*, 1914[2], II, p. 67-130.

grossier et pour ainsi dire épais (*uili satis et crasso ut ita dixerim sensu*) qui les a jetés dans la stupeur, et nous dans le désespoir. S'étant mis à l'école de Tertullien, de Lactance et de Papias, il a inculqué à ceux qui l'ont étudié une doctrine parfaitement morale et surtout l'amour de la pauvreté volontaire, qu'il avait lui-même embrassée. »

Une mention de Commodien apparaît encore dans la décrétale attribuée au pape Gélase (P. L., LIX, 163) : « Les écrits de Commodien sont apocryphes [c'est-à-dire non-canoniques]. »

Aucun autre écrivain ancien ne parle de lui. Ses œuvres ne furent imprimées que tardivement. Le Jésuite Jacques Sirmond signala les *Instructiones* et en cita deux morceaux dans son édition d'Ennodius (1611). Nicolas Rigault les publia pour la première fois, à Toul, en 1649. Quant au *Carmen Apologeticum*, il ne ne fut découvert qu'au milieu du XIXe siècle par J.-B. Pitra dans un manuscrit du VIIIe siècle, de la bibliothèque de Thomas Philipps, à Middlehill. Pitra l'inséra dans son *Spicilegium Solesmense*, t. I (Paris, 1852), p. 21 et s. Le poème est sans titre et sans nom d'auteur, mais l'identité de certains vers (par ex. *Instr.* I, XXVIII, 1 = *Carm. Apol.* 229), l'analogie des idées, du style, de la métrique, permirent à Pitra de l'attribuer avec certitude à Commodien.

D'intérêt fort modeste en elle-même, l'œuvre de Commodien a reçu un regain d'actualité des discussions dont la personnalité de l'auteur et la date de l'œuvre ont été l'objet en ces dernières années. Avant de prendre position dans ces débats, il faut indiquer le contenu et l'esprit des *Instructiones* et du *Carmen Apologeticum*.

V

Les *Instructiones per litteras uersuum primas* comprennent 80 pièces, de 6 à 48 vers. Ces pièces sont « acrostiches », c'est-à-dire que les premières lettres lues verticalement forment un ou plusieurs mots. Il y en a deux (I, xxxv ; II, xix) qui sont abécédaires, les premières lettres correspondant à la série des lettres de l'alphabet. La division courante en deux livres (41 pièces + 39) n'est pas très satisfaisante. La coupure serait mieux placée après II, iv, d'après la nature même des sujets. Le titre du recueil s'explique par le vers I, 1, 9 : « *Ob ea perdoctus ignaros instruo uerum* » : « Moi qui sais, j'instruis dans le vrai ceux qui l'ignorent. » Le premier livre s'adresse spécialement aux infidèles du dehors. Le second livre est plus ésotérique. Commodien y expose ses idées « eschatologiques », puis il distribue des conseils moraux et disciplinaires aux diverses classes de chrétiens : catéchumènes, matrones, confesseurs, ecclésiastiques, etc...

Le *Carmen Apologeticum* comprend 1060 vers groupés deux à deux. Il s'ouvre par un avertissement de l'auteur aux païens (1-88) ; vient ensuite un exposé, d'une théologie assez peu exacte, principalement au point de vue trinitaire, sur Dieu, le Christ, la Révélation (89-578) ; une démonstration de la nécessité de la foi pour le salut (579-790) ; enfin un tableau des derniers temps du monde (791-1060). D'une façon générale, le *Carmen Apologeticum* paraît supérieur aux *Instructiones*, sans doute parce que l'auteur ne s'y est pas assujetti aux contraintes de l'acrostiche. Mais l'esprit qui anime les deux ouvrages est le même.

Commodien n'a rien du spéculatif qui expose ses idées pour le plaisir de les voir se grouper en système et s'appeler l'une l'autre par des affinités naturelles. A ses yeux, comme pour Tertullien et Cyprien, le christianisme est la grande, l'unique affaire. Il s'agit de décourager ses ennemis et de confirmer dans leur foi ceux qui, déjà chrétiens, tendent à oublier les devoirs auxquels cette profession les engage.

Parmi les incrédules, c'est d'abord aux païens qu'il s'en prend. Il ne leur ménage pas les sarcasmes. Le mot *stultus* est, à leur égard, son épithète de prédilection. Il multiplie les plaisanteries de cette qualité : « Pauvre fou, tu crois donc que Jupiter tonne, lui qui est né sur la terre et fut nourri du lait d'une chèvre ? Et si Saturne l'avait dévoré à cette époque, qui donc aurait plu maintenant, lui mort[1] ? » « Vous osez appeler dieux des statues fondues dans l'airain ? Faites-en donc plutôt des marmites à votre usage[2]. » Il s'emporte contre les « brutes ignorantes » dont le cœur engourdi est indifférent à la vérité, et qui se complaisent, tels des porcs à l'engrais, dans leurs bestiales jouissances[3]. Comment vivre, cependant, si la vie n'est dominée par une loi[4] ? — Quant aux Juifs, « éternels méchants, récalcitrants au cou sans souplesse[5] », il leur reproche leur entêtement à éluder les évidences de l'histoire. « Vous ne voulez pas vous laisser convaincre : aussi serez-vous déshérités[6]. » Il leur consacre, dans le *Carmen Apologeticum*, un morceau spécial (v. 617-744) où il stigmatise leur orgueil,

1. *Instr.*, I, vi, 7-10.
2. *Ibid.*, I, xx, 6-7.
3. *Carmen Apol.*, 16 et s.
4. *Instr.*, I, xxiii, 4.
5. *Ibid.*, I, xxxviii, 1.
6. v. 2.

et cette prétention qu'ils conservent de suppléer par des rites à la pureté de cœur qui leur manque : « Nos sumus electi ! dicentes [1]. » — Commodien n'oublie pas non plus les païens judaïsants qui vivent « douteux entre deux partis [2] » et courent à la synagogue pour revenir de là à leurs temples. Cette attitude équivoque sera leur perte : elle les voue aux tortures d'outre-tombe.

A l'égard des croyants eux-mêmes, il ne témoigne que de peu de mansuétude, à quelque rang qu'ils soient placés. Il reproche aux femmes chrétiennes leurs parures, leurs frisures, leurs yeux peints et leurs cheveux teints, tout cet attirail qu'elles devraient laisser aux courtisanes [3]. « Triomphez du malin, pudiques femmes du Christ, et ne montrez qu'en les donnant toutes vos richesses. » Il stigmatise aussi la vanité des funérailles somptueuses [4], la brutalité de l'ivrognerie [5], les bavardages frivoles à l'église [6]. Ses critiques n'épargnent pas non plus les gens d'Eglise, les « docteurs » qui, dans l'espoir d'un présent, font acception de personnes et autorisent certains relâchements [7], les clercs qui n'observent pas la Loi qu'ils prétendent enseigner [8]. Tout autre est l'idéal du chrétien. Il doit accomplir virilement une tâche sans joie [9], en cette vie qui n'est qu'une longue chaîne de douleurs et de tribulations :

1. *Carmen Apol.*, 676.
2. *Instr.*, I, xxiv, 1.
3. *Instr.*, II, xviii ; xix.
4. II, xxxiii.
5. II, xxxvi.
6. II, xxxv.
7. II, xvi, 1-2.
8. II, xxxiv.
9. I, xxvi, 10 et s.

« Esto ergo talis qualem uult esse te Christus :
« Mitis et in illo hilaris, nam saeculo tristis.
« Excurre, labora, suda, cum tristitia pugna[1]. »

Pour cela, qu'il fuie les spectacles[2] : qu'il se rende compte du peu que valent les études profanes, au prix de la rectitude de la volonté[3] : qu'il fasse de larges aumônes et accepte avec une entière résignation les épreuves que Dieu lui envoie[4]...

Ces exhortations grondeuses, adressées aux *rudes* (le mot signifie, non pas comme le croyait G. Boissier les « ignorants », mais ceux qui ne connaissent pas le christianisme ou qui ne s'inspirent pas de son véritable esprit), prennent une force encore plus pressante, à la lumière des perspectives eschatologiques que le poète ouvre dans quelques pièces des *Instructiones*[5], et surtout dans le *Carmen Apologeticum*. M. Monceaux[6] a remarqué que le tableau tracé par Commodien de la fin des temps est le plus complet que nous ait légué la fantaisie des « millénaristes » chrétiens. « Guidé par la foi et par la Bible, Commodien évoque réellement devant ses yeux ces spectacles grandioses qu'il peint avec un enthousiasme de dévot sûr d'aller au Paradis, et avec une précision de témoin oculaire. »

A suivre la contexture du *Carmen Apologeticum*, voici de quels traits il les a composés.

C'est au bout de six mille ans que viendra l'immortalité promise à l'homme. L'homme ressuscitera, reconnaîtra la vérité des promesses qui lui ont été

1. II, xvii, 15-17.
2. II, xvi, 4-6 ; 21-23 ; *Carmen Apol.*, 207 et s.
3. *Carmen Apol.*, 583-4.
4. *Instr.*, II, xxxii.
5. I, xli ; II, 1-4 ; xxxix.
6. III, 479.

faites et sentira pleinement sa félicité morale et physique (v. 791-805)[1]. Signes précurseurs de cette résurrection. Le roi Apollyon[2] envahit Rome avec les Goths : il traite durement les païens, fait passer le Sénat sous le joug, et manifeste par contre aux chrétiens toute sa bienveillance. Cet épisode dure cinq mois (v. 805-823)[3]. Arrive sur ces entrefaites Cyrus, que Commodien identifie à Néron tenu en réserve dans des lieux mystérieux pour l'œuvre qu'il doit accomplir[4]. Sa venue est prophétisée par Hélie pendant une demi-semaine[5]. Juifs et Romains se mettent à adorer Néron et, sous sa conduite, se disposent à massacrer les chrétiens. Hélie exerce la représaille de redoutables fléaux[6]. Cependant, à l'instigation des Juifs, Néron fait périr sept mille chrétiens[7], dont Dieu enlève au ciel les cadavres (v. 823-865)[8]. La persécution redouble. Le peuple chrétien est exilé de Rome[9]. Néron s'adjoint deux Césars[10], envoie partout des édits et prescrit à tous de sacrifier[11]. Durant trois ans et demi le sang coule. Mais Néron va être

1. Pour l'image de ce bonheur, cf. *Apocal.* xxi, 4.
2. Cf. *Apocal.* ix, 11.
3. *Ibid.*, ix, 10.
4. Certains pensaient que Néron reviendrait sous un autre nom, afin que les Juifs le reçussent comme un Christ (cf. Victorin de Petau, *in Apoc.* xiii. 16; Lactance, *Inst. diu.* VII, xvi, 4). Le choix du nom de Cyrus, que donne ici Commodien, s'explique peut-être par Isaïe, xliv, 28, et xlv, 1. Sur la légende de Néron, cf. Geffcken, *Nachrichten* de Göttingen, *Phil.-Hist. Kl.*, 1899, p. 441-462. Les traits relatifs à Néron sont épars dans Commodien aux passages suivants : *Carm. Apol.*, 813-838 851-858; 869-874; 885-897; 909-918; 927-935; *Instr.*, I, xli, 7-11.
5. Combinaison probable de Malachie, iv, 5, avec *Apocal.* xi, 11.
6. Cf. *Apocal.*, xi, 6.
7. Pour ce chiffre, Cf. *Apocal.*, xi, 13 (il y est appliqué, cependant, à des ennemis de Dieu).
8. Cf. *Apocal.*, xi, 9 et 12.
9. *Orac. Sibyll.*, iv, 135.
10. Cf. Daniel, vii, 24.
11. Pour la cessation de l'*oblatio* au Christ (v. 879), cf. Daniel, ix, 27.

dépouillé du pouvoir dont il a abusé (v. 865-890). Un roi se lève en Orient et s'avance vers Rome à la tête de quatre nations (Perses, Mèdes, Chaldéens, Babyloniens)[1]. Néron marche à sa rencontre avec les deux Césars. Ils sont tous trois massacrés, et leurs cadavres deviennent la pâture des oiseaux[2]. Leurs armées pillent Rome, et l'orgueilleuse cité qui se croyait éternelle est brûlée et anéantie (v. 891-926)[3]. Le roi vainqueur se dirige vers la Judée et cherche à séduire les Juifs par des prodiges[4]. « Il est l'Antechrist pour les Juifs comme Néron l'était pour nous[5]. » Bientôt les Juifs déçus en sont réduits à implorer le secours du vrai Dieu (v. 927-940). Dieu fait alors avancer un peuple qu'il gardait par delà la Perse. Ce peuple est formé de neuf tribus et demie de Juifs, sur les douze tribus traditionnelles[6]. Description de l'innocence de ce peuple et de son bonheur. Il s'achemine vers la Judée au milieu de la joie universelle. Le tyran fuit vers le Nord et lève une armée. Mais il est pris, le

1. Ces quatre peuples rappellent peut-être les quatre anges de l'*Apocalypse*. Ce sera l'interprétation de saint Epiphane, *Panarion*, LI, XXXIII.

2. Cf. *Apocal.*, XIX, 17; 21.

3. Cf. *Apoc.*, XVIII, 7. L'idée d'un châtiment suspendu sur Rome, cité pécheresse et persécutrice, est fréquente dans les *Oracles Sibyllins* (III, 356-364; V, 162-178; 386-397; VIII, 37-49; 80-106; 165). Les apologistes latins n'y font allusion qu'avec la plus grande discrétion; Tertullien, *Apol.*, XXXII, 1; saint Cyprien, *ad Demetr.*, XXI (HARTEL, p. 366, 8); Lactance, VII, XV, 18.

4. Cf. *Apocal.*, XIII, 13.

5. Commodien distingue donc *deux* Antechrists. Ce dédoublement se rencontre aussi chez Victorin de Petau, *in Apoc.*, XIII, 16 (P. L., V, 338 C); chez Lactance, *de Mort. Pers.* II, qui fait allusion à la croyance populaire fondée sur les affirmations de la Sibylle (*quidam deliri credunt... Sibylla dicente*) d'après laquelle Néron apparaîtrait à la fin des temps comme précurseur de l'Antechrist. V. aussi Sulpice-Sévère, *Dial.* II, XIV; *Chron.* II, XXIX, 5; saint Jérôme, *in Dan.*, IX, 29 (P. L., XXV, 568). — Ni l'Apocalypse, ni Hippolyte de Rome ne mentionnent un double Antechrist.

6. Cf. ESDRAS, IV, XIII, 40 et s.; *Apoc.* de BARUCH, LXXVIII LXXXVI (SCHÜRER, *Gesch. d. Jud. Volkes*, III[4], 305).

démon également, et ils sont plongés tous deux dans les flammes[1]. Les saints entrent dans la Cité sainte, et prient Dieu de ressusciter les morts, selon sa promesse (v. 941-992). Dieu commence par faire pleuvoir le feu sur les impies. Bien peu y échappent. Puis se déchaîne la catastrophe suprême, annoncée par les sons stridents de la trompette. C'est, dans la nuit, un effroyable écroulement de l'univers avec déchaînement de la foudre, chute des étoiles, tremblements de terre, rugissements de l'ouragan. Une rosée protège quelques privilégiés, marqués d'avance par le Christ. Pendant sept mois, le feu purifie la terre. Les humbles descendent du ciel au milieu des anges. Les corps des justes ressuscitent et sont portés sur les nues vers le Christ. Les bourreaux de Jésus ressuscitent aussi pour contempler ce spectacle, puis ils sont replongés dans les abîmes (v. 993-1060).

Les *Instructiones* fournissent en supplément quelques données curieuses que Commodien a laissées tomber dans le *Carmen Apologeticum*. C'est ainsi que, d'après l'ordre des événements indiqué dans les *Instructiones* (II, I : III ; IV), entre la première conflagration du monde (*Carmen*, v. 993-998) et la seconde (v. 999 1041), se place la descente de la Jérusalem céleste, où les justes reçoivent la récompense qu'ils ont méritée par leur résistance héroïque à l'Antechrist. « Ils engendrent dans des noces pendant mille ans. Là sont rassemblés tous les tributs que la terre, par un continuel renouvellement, répand en abondance. Point de pluie, point de froidure dans cette ville dorée... : la lumière des lampes y serait superflue ; elle brille de la clarté de Celui qui l'a créée et jamais n'y règne la nuit. » (II, III. 9 et s.).

1. Cf. *Apocal.*, XIX, 20.

VI

Des rêveries apocalyptiques, inspirées de sources juives et judéo chrétiennes; des injonctions sans complaisance, qui visent aussi bien les chrétiens, trop enclins à éluder la rigueur de la loi du Christ, que les infidèles du dehors : voilà de quoi est faite l'œuvre de Commodien.

Rapportée à l'usage classique, sa langue fourmille d'incorrections. Il brouille les déclinaisons et les conjugaisons; il confond la question *ubi* et la question *quo*; il néglige la syntaxe d'accord et la règle de la concordance des temps. Ses vers « renferment la plus belle collection de barbarismes qu'ait pu rêver le plus mauvais latiniste[1] ». Pourtant son style n'est pas celui d'un *indoctus*. Outre l'Écriture sainte, aliment principal de sa pensée, outre les auteurs chrétiens (Tertullien, saint Cyprien), Commodien a au moins effleuré la lecture de certains écrivains profanes, tels que Térence, Lucrèce, Virgile, Horace, peut-être aussi Salluste, Cicéron, Tibulle, Ovide[2]. Il s'essaie gauchement à divers procédés classiques : allitérations, parallélismes entre les vers, antithèses, accumulations de synonymes. Il atteint quelquefois à des raccourcis assez énergiques dans le tour et l'expression. Mais le sentiment de l'art lui fait défaut : en dépit de quelques traits heureux, l'ensemble reste prosaïque, pesant et maladroit.

1. MONCEAUX, III, 483.
2. Relevé de ces réminiscences dans l'édition de DOMBART, et dans MANITIUS (R. L. M. XLV [1890], p. 317, et XLVI [1891], p. 151), CICERI (*Didascaleion* II [1913], 363); J. MARTIN (S. B. W. t. 181, 6, p. 108).

Quant à son hexamètre, on l'a comparé à celui d'un écolier moderne qui connaîtrait passablement les règles générales du vers latin, au point de vue de la césure et de la forme des deux derniers pieds, mais qui saurait très mal la quantité. Il est arrivé à Commodien de faire de bons hexamètres (il y en a 37 dans les *Instructiones*; 26 dans le *Carmen Apologeticum*); mais la plupart du temps, ses vers sont faux parce que le poète n'a plus le sentiment de la prosodie. Des coupes classiques ordinaires, il n'a guère retenu que la penthémimère, qu'il emploie presque constamment[1]. Aux deux derniers pieds, il reproduit la distribution classique des mots et des accents, mais là, comme ailleurs, il verse dans le moule traditionnel des éléments qui ne le sont guère.

Cette imitation grossière de l'hexamètre classique doit-elle être considérée comme un fait isolé, qui serait l'indice « d'un art qui commence[2] »? Point. M. Monceaux a montré[3] comment, dans les deux tiers des inscriptions métriques, soit chrétiennes, soit païennes, que l'on a relevées dans les provinces romaines, surtout en Afrique, la quantité est brouillée. Par contre, la coupe s'immobilise au 5e pied ; le rythme habituel des deux derniers pieds subsiste ; et, tout comme chez Commodien, l'acrostiche, l'assonance, quelquefois même la rime, y sont en honneur. Commodien n'a donc innové en rien. Il n'a pas davantage préparé l'avenir, car ces vers paraissent n'avoir rien de commun avec les vers « rythmiques » des siècles suivants[4].

1. Il y a aussi quelques exemples d'hepthémimère, et quatre cas au moins de césure κατὰ τρίτον τροχαῖον (*Instr.*, I, 10, 8; II, 7, 15 ; 11, 10; 31, 6).

2. G. Boissier, *Fin du Paganisme*, II, 37.

3. III, 430 et s.

4. Sur sa métrique, v. Vernier, dans *Rev. de Philol.*, t. XV (1891); Havet, *Métrique*, § 496; Vroy, ouv. cité; et surtout Monceaux, III, 481 et s

Remarquons, au surplus, que les perplexités des spécialistes relativement au système de versification de Commodien[1] ne pourront être levées que lorsque nous posséderons une édition plus fidèle aux manuscrits que l'édition du *Corpus* de Vienne. En plus d'un cas, Dombart a retouché le texte pour l'accommoder à la métrique qu'il attribuait à son auteur.

On a parfois supposé chez Commodien une volonté délibérée d'adapter ses moyens d'expression au public peu lettré qu'il aurait visé spécialement[2]. En soi, l'hypothèse n'aurait rien d'invraisemblable. Saint Augustin ne fit pas autre chose, ainsi qu'il l'explique dans ses *Rétractations*, quand il écrivit son *Psaume abécédaire* contre les Donatistes[3]. Mais le cas de Commodien paraît fort différent. Il ne limite nullement aux illettrés le cercle de ses lecteurs : j'ai signalé l'erreur que l'on commet à ce propos sur le mot *rudes*. S'il écrit mal, comme beaucoup de ses contemporains, c'est malgré lui et sans y prétendre. Passionné comme il l'est pour ses idées et pour sa foi, il les défendrait certainement avec d'autres armes, si, en dépit de quelques bouffées de littérature classique, il n'était resté au fond assez ignorant.

1. Ces perplexités sont extrêmes, et un peu déconcertantes. Boissier et Scheifer déclarent que Commodien ne tient aucun compte de la quantité. Haussen affirme que le système de l'accent grammatical ne s'est nullement substitué chez le poète au système de la quantité et qu'avant la césure ainsi qu'à la fin du vers, la quantité des syllabes est observée en une certaine mesure. Vernier soutient que jamais Commodien ne remplace une syllabe brève par une syllabe longue accentuée : ce critique admet au surplus qu'il se soit produit des déplacements d'accent. Meyer va chercher son interprétation jusque dans la poésie des Sémites, lesquels ne tenaient compte que du nombre des syllabes, et dont Commodien aurait uni les principes à ceux du *cursus* des prosateurs, etc...

2. Boissier, II, 40 ; et déjà Gaston Paris, *Lettre à Léon Gautier sur la versification latine rythmique*, Paris, 1866 (Extraits de la *Bibl. de l'Éc. des Chartes*, sixième série, t. II), p. 28.

3. P. L., xliii, 23-32. Cf. *Retr.*, I, xix.

VII

Une énigme enveloppe encore la personnalité de Commodien, et tout l'effort de la critique n'a pas réussi à la dissiper, non plus qu'à déterminer avec certitude l'époque où il vécut. Les divergences sont considérables, puisque aussi bien, au point de vue de la date des *Instructiones* et du *Carmen Apologeticum*, elles portent sur une période qui excède deux cents ans. Depuis longtemps déjà, ce problème était discuté, quand, en 1906, le P. Brewer parut à quelques-uns l'avoir résolu dans une importante étude sur Commodien. Selon Brewer[1], Commodien n'aurait écrit ni au milieu du IIIe siècle (Ebert, Boissier), ni au début du IVe (F.-X. Kraus), ni entre 260 et 350 (Harnack), ni dans la seconde moitié du IVe siècle (Maas), mais bien entre 458 et 466, dans le sud de la Gaule. Telle est la conclusion à laquelle Brewer arrivait par des considérations d'ordre linguistique et par l'examen des allusions historiques qu'il pensait apercevoir, soit dans les *Instructiones*, soit surtout dans le *Carmen Apologeticum*. Peu après l'apparition de ce docte travail, J. Dräseke écrivait : « Il n'y a plus de question Commodien ; Brewer y a apporté une solution définitive[2]. » C'était aller un peu vite en besogne. La conviction de Dräseke ne s'imposa pas à tous les esprits avec la même évidence qu'au sien. Particulièrement vive fut l'attaque menée contre les com-

1. *Forschungen* A. Ehrhard et J.-P. Kirsch, VI, 1-2. Paderborn, 1906; *ibid.*, X, 5 (1910).
2. T.L.Z., 1907, p. 80; *ibid.*, 1911, p. 364.

binaisons de Brewer par M. Paul Lejay[1], que suivirent bientôt Carl Weyman[2], F. Zeller[3], d'Alès[4], Revay[5] et J. Martin[6]. On peut dire qu'aujourd'hui la thèse de Brewer est plus que compromise. Cette thèse s'appuyait en premier lieu sur un passage de *Carmen Apologeticum* (v. 805-822) où Brewer pensait reconnaître plus d'un trait emprunté à l'épisode du la prise de Rome par Alaric, en 410. Voici la traduction littérale de ce morceau : Commodien y indique quelques-uns des signes annonciateurs de la fin du monde :

« Mais, disent certains, quand faut-il croire que tout cela arrivera ? » Voici, en peu de mots, à la suite de quels événements ceux que j'annonce se réaliseront. Il y aura beaucoup de signes qui marqueront le terme de cet immense désastre. Mais le début en sera la septième persécution dirigée contre nous. Déjà frappe à la porte et se ceint de son glaive celui qui bientôt passera le fleuve, tandis que les Goths feront leur ruée. Le roi Apollyon sera avec eux — nom redoutable. Il mettra fin, les armes à la main, à la persécution des saints. Il marche sur Rome avec de nombreux milliers (de guerriers) de sa race, et par un décret de Dieu il fait partiellement des vaincus ses captifs. Beaucoup de sénateurs pleureront alors, captifs ; et, vaincus par un barbare, ils blasphèment le Dieu des cieux. Cependant ces païens nourrissent partout les chrétiens. Pleins de joie, ils les recherchent plutôt comme des frères. Quant aux luxurieux, aux adorateurs de vaines idoles, ils les pourchassent et font passer le sénat sous le joug. Voilà les maux que subissent ceux qui ont persécuté les aimés (de Dieu) : pendant cinq mois ils sont massacrés sous cet ennemi. »

Il suffit d'analyser les détails de cette description pour se rendre compte qu'ils ne cadrent nullement

1. R.C., t. LXIV (1907), p. 199-209 ; LXVIII (1909), p. 125.
2. *Theolog. Revue*, t. VII (1908), p. 523 et s. ; t. VIII (1909), p. 485 et s.
3. T.Q., t. XCI (1909), p. 161-211 ; 252-406.
4. *Rech. de Sc. rel.*, t. II (1911), p. 479 et s. ; 599 et s.
5. *Didaskaleion*, t. I (1912), p. 455-480.
6. T.U., XXXIX, 4 (1913).

avec les renseignements que nous ont légués les historiens contemporains de la prise de Rome en 410. Les envahisseurs sont représentés comme des païens : or les Goths étaient devenus ariens depuis Valens (364-378). Commodien insiste sur la bienveillance dont ils gratifient les chrétiens exclusivement : or, d'après Orose[1] et saint Augustin[2], Alaric montra une égale mansuétude aux païens eux-mêmes. Enfin le sénat apparaît comme un *collegium* païen, comme la citadelle du paganisme, et subit à ce titre un traitement humiliant. Le moyen de rapporter au Ve siècle une telle manière de l'envisager, alors que dès la fin du IVe siècle les sénateurs chrétiens, au témoignage de saint Ambroise, y formaient la majorité[3] ? En réalité, Commodien imagine plus encore qu'il ne se souvient ; et, mêlant les traits historiques aux réminiscences de l'*Apocalypse*, il attribue un rôle eschatologique à ces Goths dont l'Empire avait déjà senti si lourdement la menace, vers le milieu du IIIe siècle.

Brewer s'efforçait également d'établir un rapport entre une pièce des *Instructiones*, II, x (le poète y exhorte certains enfants, qui ont été ravis par l'ennemi et réduits à une sorte d'esclavage, à rentrer, adultes, dans le giron de l'Eglise), et une décision du pape Léon Ier, en 458, relative à la question de savoir s'il fallait rebaptiser des enfants enlevés par les Vandales, quand ils revenaient à la foi catholique. Mais certains traits favorisaient assez peu ce rapprochement : si ces

1. VII, xxxix, 10 (Zangemeister, p. 546, 14).
2. *De Ciuit. Dei*, I, 1 (Hoffmann, p. 4, l. 21) ; III, xxix (Id., p. 156, 26 ; 157, 3).
3. *Ep.* xvii, 9 : « Cum maiore iam curia christianorum numero sit referta » ; xvii, 10 : « pauci gentiles », « innumeri christiani senatores ». Commodien insiste en plus d'un endroit sur le « paganisme » du Sénat (*Carmen Ap.*, v. 815-820 ; 824 ; 831-849 ; 851 ; 855 ; 910).

enfants sont des captifs, comment le poète peut-il leur conseiller de fuir « une race terrible et toujours ensanglantée, impie et rebelle et qui vit de la vie des bêtes » (v. 8-9), comme si cela dépendait d'eux? On a l'impression que cet « ennemi », c'est bien plutôt l'Etat persécuteur, qui a accaparé de jeunes consciences.

C'est qu'en effet rien ne décèle dans les *Instructiones*, non plus que dans le *Carmen Apologeticum*, que Commodien écrive après la réconciliation de l'Eglise avec le pouvoir romain. La vie chrétienne, telle qu'il la dépeint, est une vie sans cesse menacée[1], une vie de lutte, où la paix elle-même, quand elle survient, est une paix « traîtresse »[2]. Une ou deux pièces offrent même des analogies curieuses avec certain épisode de l'époque de saint Cyprien, comme le schisme de Félicissime[3]. Toutefois, il ne serait pas invraisemblable qu'assez pauvre de son propre fonds Commodien ait appliqué les expressions mêmes de Cyprien à un cas différent de celui qu'avait visé le saint. J'estime au total qu'on peut avec quelque sécurité placer l'œuvre de Commodien entre 250 et l'édit de Milan (313). Saint Jérôme ne parle pas de lui dans son *de Viris illustribus*, publié en 392 : c'est que le caractère si peu littéraire de l'œuvre de Commodien n'eût point favorisé les visées qu'il avoue dans sa préface. Quant à Gennadius, la place qu'il assigne à Commodien (entre Prudence et Audentius, d'une part, Faustinus et Rufin, d'autre part) n'importe guère, car il semble bien n'avoir su de lui que ce que les *Instructiones* lui en faisaient connaître.

1. Cf. *Instr.*, II, IX, XIII, XXI, XXV, XXIX.
2. *De Pace subdola* (XXV).
3. XXV et XXIX. Cf. ZELLER, dans T.Q., 1909, p. 359 et s., pour ces analogies verbales qui sont frappantes.

Commodien était né païen [1]. Il déplore souvent ses erreurs passées et il avoue qu'il a donné dans toutes les superstitions [2]. L'*explicit* du *Carmen Apologeticum* lui attribue la qualité d'évêque : rien dans son œuvre ne confirme cette indication, qui provient peut-être de la fantaisie d'un scribe. Il s'intitule *mendicus Christi* [3], ce qui peut signifier « ascète » [4], ou encore « qui mendie pour le Christ » [5]. En tête de la dernière pièce des *Instructiones*, là où il se nomme lui-même en acrostiche, figurent ces deux mots *Nomen Gasaei*, encore mal expliqués, quoique les hypothèses ne manquent pas. Nom de l'homme de Gaza [6] ? nom du « trésorier » [7] ? On ne sait au juste. Si on le croit Africain, au moins d'adoption, c'est à cause de son nom même, de sa langue, de ses nombreuses réminiscences de saint Cyprien, de l'usage qu'il fait des *Testimonia ad Quirinum*. Peut-être une connaissance plus

1. Les mots *parentibus insciis ipsis* (*Instr.*, I, 1, 5) ont été mal interprétés par G. Boissier (*Fin du Paganisme*, II, 39) : ils signifient : « (Je fréquentais les temples), mes parents étant eux-mêmes des ignorants », et non « ... à l'insu de mes parents ».

2. *Instr.*, I, 1, 4 ; I, vii, 21 ; I, xxvi, 25 ; I, xxxiii, 2 ; *Carm. Apol.*, 3 ; 11 ; 83.

3. *Instr.*, II, xxxix : *Commodianus mendicus Christi*, tel est le groupe de mots que l'on obtient en lisant de bas en haut la première lettre de chaque vers de cette pièce.

4. Cf. C. Weyman, *Miscell. zu lat. Dichtern*, tirage à part du IV° Congrès Intern. des Cathol. à Fribourg (1898), p. 9 et s. Weyman renvoie à Cassiodore, 10° *Collatio*, où l'expression est employée à propos de celui « qui de aliena largitate cotidianum poscit auxilium ». Pour l'esprit ascétique chez Commodien, cf. *Instr.*, I, xxvi-xxviii, et *Carmen Apol.*, v. 579-616.

5. Monceaux (III, 463 ; cf. 83) remarque l'insistance avec laquelle Commodien sollicite les aumônes des fidèles et les gourmande de ne pas donner assez. Il voit en Commodien un de ces *seniores laici* qui (le fait est attesté pour le début du IV° s., mais remonte plus haut sans doute) aidaient l'évêque dans son administration.

6. Gaza, en Syrie : l'ethnique ordinaire est *gazensis* ; on rencontre cependant *gazeus*, assez tardivement.

7. *gasaeus*, dérivé de *gaza* ou *gazum*, trésor, n'est pas attesté ailleurs.

approfondie du latin « chrétien » et de l'histoire des idées chrétiennes permettra-t-elle quelque jour des certitudes qui seraient prématurées à l'heure qu'il est.

CHAPITRE IV

A LA VEILLE DE LA PAIX DE L'ÉGLISE

ARNOBE ET LACTANCE

BIBLIOGRAPHIE

I. ARNOBE. — P.L., V, 718-1288; Reifferscheid, dans C.V., t. IV (1875). Pour l'unique manuscrit d'Arnobe, voir plus haut, à Minucius Felix. Le texte d'Arnobe a attiré spécialement l'attention des philologues : Meiser, dans S.B.M., 1908; Löfstedt, *Arnobiana,* Lund, 1917 (Cf. B.ph.W., 1917, 1291); Brakman, *Arnobiana,* Leyde, 1917; K. Kistner, *Arnobiana,* Progymn. St-Ingbert, Pfalz, etc... La nécessité d'une édition nouvelle de l'*Adv. Nationes* se fait vivement sentir. — A CONSULTER : Monceaux, III, 241-286.

II. LACTANCE. — P.L., VI et VII; Brandt, dans C.V., XIX (1890) et XXVII (fasc. I, 1893; fasc. II, 1897). — A CONSULTER : René Pichon, *Lactance,* Paris, 1901; Monceaux, III, 287-359; Th. Stangl, *Lactantiana,* dans Rh.M., LXX, 224-252. Brandt (*Wochensch. f. kl. Phil.*, 29 [1912], 1383) déclare qu'un remaniement de sa propre édition serait indispensable. — La question de l'authenticité du *de Mortibus Persecutorum* a beaucoup perdu de son importance depuis qu'un accord presque unanime s'est fait, entre les critiques les plus autorisés, sur ce problème longtemps débattu. L'ouvrage faisait partie d'un lot de manuscrits achetés par Colbert au couvent de Moissac (Tarn-et-Garonne), sur le conseil de Baluze. Celui-ci, en publiant l'opuscule pour la première fois (1679), d'après un manuscrit fort gâté du IXᵉ siècle (Bibl. Nat. 2627 = *Colbert.* 1297), n'hésita pas à l'identifier avec le *de Persecutione* attribué à Lactance par saint Jérôme (*de Vir. ill.*, LXXX). Presque aussitôt cette attribution fut contestée par

Columbus, en 1684, puis par Dom le Nourry, en 1710. Brandt, l'éditeur de Lactance dans le *Corpus Script. eccl. lat.* a mis en valeur les *rationes dubitandi* (S. B. W., t. 120 [1890] et 125 [1891]). Ces raisons ont été très habilement réfutées par René Pichon (*Lactance*, p. 338 et s.), qui a emporté l'assentiment de Brandt lui-même (B. ph. W., 1903, 1257). A part de rares dissidences (v. g. Silomon, dans l'*Hermes*, 1912, p. 250-257), la solution de l'authenticité est communément acceptée aujourd'hui. — Il n'en est pas tout à fait de même pour les deux dédicaces à Constantin incluses au livre I, I, 13-16, et au livre VII, XXVII, 2, des *Instit. diu.* Brandt et Monceaux les considèrent comme interpolées, car le ton triomphant de l'auteur ne s'accorde point avec l'ensemble de l'ouvrage où perce la colère douloureuse de l'opprimé. Pichon estime qu'on exagère l'opposition entre ces morceaux et le reste des *Institutions*. Il se peut aussi que Lactance ait réédité lui-même ses *Instit. diu.* (voy. Batiffol, *La Paix constant. et le Cathol.*, Paris, 1914, p. 224 et s.). — En fait, ces dédicaces manquent dans certains manuscrits excellents. Ces mêmes manuscrits laissent également tomber trois dissertations théologiques où sont exprimées des idées d'un dualisme assez accentué. Monceaux (III, 302) y voit des additions faites après coup. Selon Pichon, ces morceaux seraient conformes au tour habituel des idées de Lactance, théologien assez peu sûr. Brandt a fini par accepter le point de vue de Pichon (B. p. W. 1903, 1225).

III. Victorin de Pettau. — P. L., V, 281-344 (reproduit Routh, R. S., III, 451-453, pour le *de Fabrica Mundi*); Haussleiter, dans C. V., tome XLIX (1916). Voir plus loin les observations sur les manuscrits.

SOMMAIRE

I. Le cas d'Arnobe. — II. L'*Aduersus Nationes*. Arnobe et la Bible. Ses conceptions métaphysiques. — III. Le Christianisme d'Arnobe. — IV. Sa polémique contre le paganisme. — V. La rhétorique d'Arnobe. — VI. L'opinion chrétienne sur son compte. — VII. Lactance. Sa vie. — VIII. Le *de Opificio Dei*. — IX. Les *Institutions divines*. L'apologétique de Lactance. Plan de

l'ouvrage. — X. Les bévues de Lactance. Les parties vivantes de l'œuvre. Les stratifications de la pensée de Lactance. — XI. *Le de Ira Dei.* — XII. Le *de Mortibus Persecutorum.* L'histoire chrétienne. — XIII. Conclusion sur Lactance. — XIV. Victorin de Pettau, le premier exégète latin. — XV. L'*Aduersus omnes haereses.*

I

Le cas d'Arnobe est, dans l'antiquité chrétienne, un cas exceptionnel et assez curieux. Après avoir enseigné toute sa vie la rhétorique à Sicca-Veneria, dans l'Afrique proconsulaire, Arnobe se convertit sur le tard, aux environs de la soixantième année. Son évêque, se méfiant un peu de cet ouvrier de la dernière heure, qu'il avait toujours connu fort enragé contre les chrétiens, réclama de lui un gage de sincérité[1]. Arnobe ne crut pouvoir mieux faire que de transférer au service de la cause qu'il venait d'embrasser son éloquence continue, son érudition compacte, son ironie massive. Il composa un ouvrage, l'*Aduersus Nationes*, qui parut aux environs de l'année 300[2]. Il est divertissant d'observer ce que ce vieil homme, apologiste improvisé, a compris du christianisme, et ce qu'il y mêle d'idées adventices, sans s'inquiéter des disparates et sans penser que ses lecteurs chrétiens puissent s'en offenser.

II

L'*Aduersus Nationes* comprend sept livres. Le point

1. Cette histoire nous est racontée par saint Jérôme dans le *de Viris illustribus*, § 79.
2. Probablement entre 304 et 310.

de départ d'Arnobe est la réfutation d'un grief dont Tertullien et saint Cyprien nous ont déjà fait connaître la teneur. Depuis que les chrétiens ont paru, disait on, le genre humain est affligé de mille maux qui prouvent que les dieux offensés ont abandonné la terre. Arnobe remarque la puérilité d'une argumentation qui semble faire dater de l'apparition du christianisme des fléaux dont le nom même remonte à la plus haute antiquité. Comment douter que ces maux proviennent des lois générales de l'univers, qui ne sont nullement asservies à nos convenances ? En tous cas, rien dans la doctrine chrétienne ne justifierait le courroux divin. De cette doctrine, Arnobe esquisse les traits, à sa façon, au livre I et au livre II. Puis il se retourne contre les païens : Vous dites que c'est à cause de nous que les dieux accablent l'humanité. Mais non ! s'ils existent, c'est à vous qu'ils en veulent, pour la conception grossière que vous vous formez d'eux, pour les rites incohérents par lesquels vous prétendez les honorer. Les livres III à VII sont la polémique d'un détracteur ironique et passionné de la religion gréco-romaine. Et continuellement revient la même question sarcastique : « Est ce donc pour de telles folies que vous nous persécutez ?... »

Ce qui frappe d'abord dans l'*Aduersus Nationes*, c'est l'absence presque totale de citations scripturaires. L'argumentation d'Arnobe se déroule dans l'abstrait ; elle ne prend nulle part ses points d'appui dans les Livres saints. C'est à peine si l'on rencontre trois ou quatre passages qui en semblent l'écho plus ou moins direct[1]. — Cette discrétion si rare dans les

1. Comparez Arnobe, C. V., t. IV [1875], I, 6 (p. 6, ligne 7), et MATTHIEU, V, 49 ; II, 6 (p. 108, l. 26), et *Romains*, XII, 7 ; II, 65 (p. 101, l. 11, et JEAN, X, 7-9 ; XIV, 6), etc.

écrits chrétiens des premiers siècles, est-elle chez Arnobe tactique réfléchie? S'adressant aux païens, a-t-il évité par principe de faire état de documents que les païens auraient pu récuser? Ce serait lui prêter de trop subtiles intentions. En divers endroits, Arnobe commet des confusions ou hasarde des surcharges qui trahissent purement et simplement ses ignorances. Ainsi il affirme que le Christ était entendu par les divers peuples auxquels il s'adressait comme s'il eût parlé dans la propre langue de chacun d'eux[1] : transposition manifeste des faits rapportés par les *Actes des Apôtres* au jour de la Pentecôte. Un peu plus loin il grossit démesurément les prodiges consécutifs à la mort du Christ : « Novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit, *mare funditus refusum est*, aer globis inuolitus est tenebrarum, *igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit*[2]. » Il a bien mal lu l'Evangile! — Plus singulière encore est son incuriosité totale de l'Ancien Testament. On dirait qu'il n'a aucune idée de la filiation entre le judaïsme et le christianisme, ni du lien qui unit le Nouveau Testament à l'Ancien. Aux païens qui retournaient contre lui l'accusation d'anthropomorphisme en alléguant les anthropomorphismes de l'Ancien Testament, il riposte ainsi : « Et qu'on n'aille pas se prévaloir contre nous des fables des Juifs, comme si nous attribuions, nous aussi, des formes à Dieu... En réalité, ces fables ne nous regardent pas et n'ont absolument rien de commun avec nous; ou si, comme on le pense, elles nous sont communes, il vous faut chercher de plus profonds docteurs

1. I, 46.
2. I, 59.

qui vous apprendront comment élucider les nuages et les mystérieuses paroles de ces écrits [1]. » Voilà une répudiation bien hardie, et qui ne paraît guère lui coûter. — Au surplus, s'il avait jamais ouvert l'Ancien Testament, mettrait il tant d'insistance à déclarer incompatibles l'idée de colère et l'idée même de divinité [2] ? Le Dieu d'Arnobe est un Dieu indifférent et pacifique, qui ne s'émeut ni ne se venge. L'impassibilité divine, telle qu'il l'imagine, est de qualité toute païenne, toute épicurienne. Des esprits remarquables comme Tertullien, Clément d'Alexandrie, l'avaient énergiquement combattue, et, à l'époque même où écrivait Arnobe, Lactance consacrait tout un opuscule, le *de Ira Dei*, à la réfuter. Arnobe a l'air de considérer comme non avenu ce long travail de la pensée chrétienne.

Mêmes étrangetés dans ses conceptions métaphysiques, par exemple en ce qui concerne l'âme, son origine, sa nature, ses destinées [3]. Aux yeux d'Arnobe, c'est un véritable blasphème que d'attribuer à Dieu la paternité de l'âme : filiation présomptueuse que l'orgueil humain a inventée. Si l'âme procédait directement de Dieu, Dieu eût-il permis qu'elle tombât dans tant d'erreurs morales et religieuses ? N'eût-il pas prévu les conséquences de son acte créateur ? Du parfait, le parfait seul peut sortir : Platon l'a bien vu, et Arnobe n'hésite pas à se mettre ici sous son patronage. Que l'âme ait pour auteur quelque démiurge, « inférieur à Dieu, quoique appartenant à sa cour » [4], telle lui paraît être l'hypothèse la plus vraisemblable.

1. III, 12.
2. I, 17 ; VI, 2 ; VII, 5 ; 36, etc.
3. Voir le livre II.
4. II, 36 (C. V., p. 77, 15).

— L'âme, ainsi façonnée, est certainement corporelle. Il y a une solidarité si étroite entre la vie physique et la vie spirituelle que ces influences réciproques impliquent une identité d'étoffe. — Est-elle immortelle, tout au moins? Elle ne l'est pas en soi : elle peut le devenir, le cas échéant, par la vertu de ses mérites et grâce à un bienfait spécial de Dieu. Coupable, elle sera plongée dans les flammes, et ces flammes auront pour effet de l'amenuiser, de l'anéantir peu à peu dans de cruelles tortures. L'immortalité de l'âme est toute conditionnelle, et subordonnée aux efforts faits en cette vie pour connaître Dieu et pratiquer sa loi [1].

Les traits principaux de cette doctrine procèdent de Platon, à qui Arnobe ne ménage point les épithètes flatteuses et dont il invoque volontiers l'autorité. S'il ôte à Dieu la responsabilité d'avoir créé les âmes, s'il les imagine matériellement emboîtées dans les corps jusqu'à la *diiugatio* finale, c'est qu'il s'approprie les conceptions platoniciennes. Il ne se sépare formellement du philosophe que pour nier la préexistence des âmes. — Mais ce n'est pas seulement Platon qu'il utilise. Il y a chez Arnobe toute une série d'influences intellectuelles qui s'entrecroisent, et qui se disputent sa pensée. Ce qu'il dit du démiurge, artisan de l'âme, ressemble singulièrement à certaines rêveries gnostiques. Ses vues sur la corporéité de l'âme rappellent celles de Tertullien dans le *de Anima*. Si nous examinions sa théorie de la connaissance, nous verrions qu'elle se rattache au point de vue empirique de l'école stoïcienne : pour lui, l'âme est une table rase sur laquelle viennent s'inscrire les impressions du

1. II, 32 et 61 (C. V., p. 74, 13 et 97, 16).

dehors, et, seule, la connaissance expérimentale comporte une certitude. Arnobe ne fait exception, par une contradiction flagrante, que pour l'idée de Dieu, qu'il déclare innée. On a relevé encore chez lui certains vestiges de néoplatonisme. Il est, en somme, du plus surprenant éclectisme, et il emprunte tour à tour aux divers systèmes de la philosophie laïque ses explications.

III

Mais alors quelle place le christianisme occupe-t-il dans cet ensemble si complexe ? N'est-il qu'une pièce secondaire de l'édifice ? N'y joue-t-il qu'un rôle subordonné et purement accessoire ? L'affirmer serait conclure trop vite.

D'abord Arnobe a été véritablement retourné par la grâce, converti : « O aveuglement ! s'écrie-t-il. Récemment encore je vénérais des images sorties des fournaises, des dieux fabriqués sur des enclumes à coup de marteau, des os d'éléphants, des peintures, des guirlandes suspendues aux arbres antiques ; quand j'apercevais une pierre lubréfiée et toute ruisselante d'huile, je l'adorais comme si une puissance eût été présente en elle, je m'adressais à elle, je demandais des bienfaits à une pierre insensible... Mais maintenant conduit par un si grand maître (le Christ) dans les chemins de la vérité, je sais ce que tout cela vaut, j'accorde mon respect à ce qui est digne de respect, je n'insulte plus le nom de Dieu, et je rends à chacun ce qui lui est dû[1]. » C'est donc à plein cœur

1. I, 39.

qu'il renie son *moi* ancien. — J'ajoute qu'il y a dans le christianisme certaines vérités qu'Arnobe paraît avoir senties avec force et sincérité : par exemple, la majesté de Dieu, dont l'homme reconnaît comme spontanément l'existence et la toute-puissance ; la bonté du Christ, sa divinité. Certes, ici même, une théologie scrupuleuse trouverait beaucoup à reprendre. Arnobe craint si fort de dégrader la notion du divin en lui faisant prendre contact avec l'humain, qu'il n'établit qu'un lien très lâche entre la divinité et l'humanité du Christ[1]. Et, au point de vue purement littéraire, que de manques de tact ! Ne s'en va-t il pas louer le Christ, en plusieurs passages, avec les tours qui avaient déjà servi à Lucrèce pour louer Epicure[2] ? Mais enfin, abstraction faite de ces à peu près théologiques et de ces réminiscences malencontreuses, Arnobe parle dignement du Sauveur et de l'immense bienfait apporté par lui à l'humanité.

Il a même réfléchi sur les conditions qui président à l'acceptation de la croyance chrétienne. C'est ainsi qu'il esquisse au livre II une sorte de théorie sur la nécessité de la « foi » dans la vie. Toute entreprise, observe-t-il, postule une certaine foi préalable ; telle est la loi absolue de nos initiatives. Qui donc voyage, ou navigue, ou trafique, sans compter fermement revenir à son foyer, ses affaires menées à bien, etc. ? Pareillement, toute doctrine philosophique à laquelle on adhère implique que l'on se réfère plus ou moins à l'autorité d'un maître. Dès lors pourquoi railler les chrétiens de s'attacher au Christ ? Ils ne font que se

1. Cf. Tixeront, *Hist. des Dogmes*, Paris, 1908, I, 443.
2. Comp. I, 32, et Lucrèce, *de Nat. Rerum*, V, 1 et s. ; V, 471 et s. ; 281 et s. ; 592 et s., etc...

conformer à la démarche normale de l'action humaine.

Cette théorie de la foi, concession légitime en soi de l'intelligence, avait déjà été posée par Origène dans son grand ouvrage contre Celse[1], et l'on en trouverait d'autres vestiges encore chez les écrivains chrétiens antérieurs[2]. Moins d'un siècle après Arnobe, saint Augustin saura lui donner une portée bien plus haute et en faire véritablement un « principe de raisonnement ». Elle n'est chez Arnobe qu'une considération occasionnelle dont il ne songe pas à déduire toutes les conséquences. Aussi bien ne s'attend on pas à le voir établir sa défense du christianisme sur une psychologie bien profonde.

Il insiste davantage sur l'impuissance de la raison humaine à découvrir le vrai par ses propres forces. Arnobe est le premier en date de ces apologistes hardis et très probablement téméraires qui fonde le dogmatisme religieux sur le pyrrhonisme philosophique. Aveux d'incertitude des plus grands philosophes ; arguments spécieux dont s'autorisent les raisonnements métaphysiques les plus contradictoires ; ignorance de l'homme sur la véritable explication des phénomènes qui l'entourent ; inutilité de sa présence dans l'univers ; égalité foncière de l'homme et de l'animal, malgré la supériorité que, dans son orgueil, le premier s'attribue, et même, en un certain sens, plus grande innocence de l'animal, comme l'affirme éloquemment un bœuf à qui Arnobe prête un véritable réquisitoire contre son maître[3], voilà les raisons

1. I, 11 (Koetschau, dans C.B., t. I, p. 63-64).
2. V.g. Théophile, *ad Autol.*, I, 8.
3. VII, 9 (C.V., p. 243, 13).

dont notre auteur se prévaut pour conseiller à l'homme de se mépriser tout entier. Il est aussi éloigné que possible de l'optimisme de son élève Lactance, si prompt à s'émerveiller de la beauté, de l'admirable agencement de l'être humain. L'homme est pour lui une créature sans grâce et sans prestige, misérable et vile[1]. Et sa conclusion, c'est qu'il nous faut abandonner les vaines spéculations où s'épuise notre fragile raison, pour nous donner à Dieu tout entier, *ad Dominum rerum tota mente atque animo proficisci*[2].

IV

Pour comprendre le véritable caractère de l'ouvrage, il faut se rappeler que, plus encore qu'une plaidoirie, c'est un réquisitoire qu'Arnobe développe ; ou mieux, c'est un assaut furieux qu'il conduit, avec une prodigalité de formules blessantes[3]. Nul souci chez lui de gagner des esprits rebelles. Il ne vise qu'à confondre et qu'à humilier. C'est à la mythologie qu'il en a : elle fait tous les frais de sa démonstration.

Il ne faudrait pas croire que ce soient les chrétiens qui aient été choqués les premiers par le « scandale » de la mythologie. La vérité est que, si l'on met à

1. « Nam quid in homine pulchrum est? » (III, 16). « In humanis vero corporibus quidnam, quæso, inerat pulchritudinis? » (IV, 23). L'homme est un « animal miserum et supervacuum » (II, 38); « animal vile » (VII, 4), etc., etc. Lactance a bien vu, lui, le danger moral de cette déconsidération systématique : *Inst. diu.*, II, 1, 2 et s.

2. II, 60 (C. V., p. 96, 24).

3. « O paruuli (REIFF., 28, 24); o mentes incredulae, difficiles, durae (34, 27); o nescii (36, 7; 50, 13); o impii (159, 13); o sancti atque impolluti antistites religionum (118, 2); o theologi (181, 1) », etc.

part l'*Iliade* et l'*Odyssée* où la foi en la réalité des événements mythiques paraît entière, une longue protestation n'avait cessé de se faire entendre depuis le premier éveil de la réflexion critique. Bien rares furent en Grèce les penseurs qui omirent ou jugèrent irrespectueux de formuler leurs réserves et de proposer quelque interprétation plus acceptable. Le passé légendaire choquait tout à la fois leurs exigences morales et religieuses et leur raison. Et c'est au nom, tantôt de la morale et de la religion, tantôt de la raison, qu'ils prirent position contre lui[1].

Les avocats du christianisme apportèrent ils des procédés d'exégèse très nouveaux? B. Aubé, dont on connaît les doctes travaux sur les premiers siècles de notre ère, a écrit dans un de ses ouvrages que la polémique chrétienne n'avait rien ajouté pour le fond aux critiques païennes contre la mythologie[2]. A parler franchement, on ne saurait le contredire là-dessus. L'objet des écrivains chrétiens n'était pas d'interpréter la mythologie, mais de la montrer infâme et ridicule. Il leur suffisait de choisir, entre les hypothèses léguées par la philosophie grecque, celles qui s'accordaient le mieux avec leurs préoccupations particulières. Ils se contentèrent pour la plupart de s'emparer de l'hypothèse évhémériste[3], qui avait à leurs yeux cet avantage de rabattre tout le pseudo-divin du paganisme sur le plan de l'histoire la plus banale. Mais,

1. V. le beau livre de Paul Decharme, *la Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904. — Bodo von Borries, *Quid ueteres philosophi de idololatria senserint*, Diss. Göttingen, 1918.

2. *Saint Justin, philosophe et martyr*, P., 1875, p. 326.

3. La conception fondamentale qu'Evhémère avait mise en œuvre dans son fameux roman, l'*Inscription sacrée*, peut se résumer ainsi : « Les dieux étaient originairement des rois puissants que leurs sujets, par reconnaissance ou par adulation, divinisèrent après leur mort. »

d'autre part, n'osant nier tout à fait les prodiges de la mantique et de la magie païenne, ils les attribuèrent aux démons. Les autres essais d'explication tentés avant eux ne les séduisirent pas. Ou plutôt, ils y virent ce danger qu'on en pouvait tirer de quoi sauver le polythéisme en prêtant aux plus fâcheuses légendes une apparence plus ou moins philosophique. Voilà pourquoi ils leur refusèrent tout crédit, ou même se déchaînèrent contre eux; spécialement contre l'exégèse stoïcienne, dernier refuge des défenseurs de l'hellénisme.

Leur procédé presque constant fut l'ironie. Pour s'en rendre compte, c'est surtout Arnobe qu'il faut lire. L'*Aduersus Nationes* est le répertoire le plus complet des critiques chrétiennes contre la mythologie. Les archéologues y trouvent quantité de renseignements sur les légendes païennes, sur le détail des rites et des cérémonies sacrées. Évidemment cette érudition n'est guère de première main. Arnobe puise chez Clément d'Alexandrie, chez Tertullien, et chez d'autres écrivains plus obscurs[1], sans compter Cicéron, dont le *De Natura Deorum* fournissait aux écrivains chrétiens tant de ressources précieuses. Mais il a développé les thèmes traditionnels avec une si ample fécondité qu'on a intérêt à les aller chercher dans son livre. Arnobe a une imagination réaliste d'une exceptionnelle vigueur. Son triomphe, c'est de s'emparer de telle hypothèse métaphysique, de telle croyance populaire, et d'en déduire impeccablement, et dans le détail le plus pré-

1. Par ex. un certain Cornelius Labeo qu'il ne nomme pas. C'était un philosophe, probablement un néo-platonicien du Ier ou du IIe s. p. C., qui s'était beaucoup occupé de la religion nationale romaine. En rapprochant l'*Adu. Nationes* des textes de saint Augustin et de Macrobe, où Labeo est explicitement cité, on s'aperçoit qu'Arnobe l'a pris souvent comme point de départ, pour le réfuter. Cf. Kroll, Rh.M., 1916, 309-357 : Boehm, *De Corn. Labeonis aetate*, Könisberg, 1913 ; Bousset, dans *Archiv. f. Religionswiss.*, XVIII, 137.

cis, toutes les conséquences bouffonnes qu'il aperçoit. Il faut le voir raconter les aventures de Jupiter. Sans craindre les images les plus libres, l'impitoyable satirique décrit les postures ridicules auxquelles a dû se plier le dieu libidineux; il suppose toutes les circonstances de ses séductions avec une verve copieuse dont le lecteur finit par s'amuser, malgré le clinquant puéril de sa phraséologie.

V

Au total, Arnobe est une sorte de Voltaire, bien moins fin que Voltaire lui-même, mais d'une ironie presque aussi jaillissante. Il raille les légendes de la mythologie par une méthode assez analogue à celle dont le Voltaire du *Taureau blanc* ou des *Lettres d'Amabed* usera contre la Bible. J'ajoute qu'il est par surcroît ce que n'était Voltaire à aucun degré : le plus verbeux des rhéteurs. En le lisant, on croit entendre sa voix sonore et infatigable; on le sent ravi de l'ampleur de ses périodes et de la fécondité de son vocabulaire. Nul thème ne s'offre à lui sans qu'il lui fasse rendre tout ce qu'il est susceptible de fournir, et même au delà[1]. L'art de l'amplification, entendu au sens le plus superficiel, ne pourrait être illustré par de meilleurs exemples que par ceux qu'on tirerait de l'*Aduersus Nationes*. Interrogations redoublées jusqu'à quinze et vingt fois, apostrophes, exclamations, antithèses,

1. Ainsi I, xxxviii (Reiff., p. 24, l. 29 et s.), énumérant les bienfaits du Christ, il se laisse entraîner jusqu'à lui en attribuer certains qui ne vont à rien de moins qu'à faire de Jésus un initiateur aux secrets de la physique universelle.

allitérations, anaphores, tout l'arsenal de l'école est là. La virtuosité verbale d'Arnobe est extraordinaire. On soupçonne qu'il devait être grand lecteur de glossaires[1]. Il débite les mots avec la prodigalité d'un homme qui est sûr de ne pas épuiser son fonds. Il en a toujours deux, trois, quatre, cinq pour la même idée, et au lieu de choisir entre eux, il les accumule[2]. En outre, sa mémoire tenace lui fournit quantité de réminiscences empruntées aux écrivains classiques, et même aux plus anciens auteurs latins[3]. Il observe dans sa phrase périodique les règles métriques de la clausule[4]. Tout cela compose un style d'une verve singulière, où, je l'ai dit, on prend à la longue une sorte de divertissement qui n'est pas de qualité très relevée.

VI

On ne s'étonnera pas, après cela, qu'Arnobe n'ait bénéficié dans l'antiquité chrétienne que d'un prestige fort médiocre. Là où saint Jérôme parle librement, c'est-à-dire dans ses lettres (non dans son *de Viris illustribus*, où des préoccupations apologétiques le dominent), il montre le cas qu'il fait de lui (*Ep.* LVIII, 10). Il est d'ailleurs à peu près le seul à faire mention

1. Cf. Tschiersch, *De Arnobii studiis latinis*, Iéna, 1905, p. 39 et s.
2. Ex. : Reifferscheid, p. 16, 30 ; 164, 16 ; 24, 22 (... quid fecerint, egerint, pertulerint, actitarint); p. 58, 1 : « qui estis unius mentis et per easdem uias placitorum inceditis unitate » ; p. 175, 3 : « uictos somnos atque altissimi soporis obliuione demersos, etc... »
3. Tschiersch, *op. cit.* (Lucrèce, p. 8 et s. ; Plaute, p. 11 et s. ; Caton, p. 16 et s. ; Varron, p. 18 et s.)
4. Spindler, *de Arnobii genere dicendi*, Strasbourg, 1901, p. 30-32 ; Th. Lorenz, *de clausulis Arnobianis*, Breslau, 1910.

d'Arnobe. La fameuse décrétale attribuée au pape Gélase cite les écrits d'Arnobe comme « apocryphes » : c'est-à-dire, non pas comme inauthentiques, mais comme très peu sûrs au point de vue doctrinal. Mêmes suspicions dans les temps modernes. Le *Mémorial* de Trévoux, organe des Jésuites, ne consent à exonérer Arnobe des critiques insidieuses de Bayle qu'après avoir observé « qu'il ne tient pas un rang assez distingué parmi les Pères pour engager à prendre vivement sa défense ». Au surplus, tout de même qu'à Lactance, le *Mémorial* lui refuse le titre de *Père*. « Il ne faut pas les appeler Pères de l'Église en leur attribuant des erreurs, mais bien ne nommer de ce titre que ceux auxquels l'accorde la créance commune et reçue parmi les fidèles. »

Un chrétien qui ignore, ou peu s'en faut, l'Écriture; qui méconnaît quelques-unes des idées capitales du christianisme et, j'ajoute, qui proscrit formellement tout culte extérieur[1] est, en effet, un assez étrange chrétien! On s'étonne qu'Arnobe n'ait pas été invité par son évêque à opérer quelques retouches. Le moyen de croire que celui-ci ait pu se déclarer satisfait du gage fourni par son catéchumène à cheveux blancs? Quoi qu'il en soit, l'intérêt du cas d'Arnobe, ce sont les contradictions mêmes d'une pensée longuement façonnée par la lecture des œuvres profanes, puis remodelée par une tardive crise religieuse, et qui, impuissante à ramener à l'unité ces influences contradictoires, a sereinement juxtaposé dans le même ouvrage les affirmations les plus hétéroclites.

1. VI, 2 ; VII, 1 et suiv.

VII

Lactance n'est pas, lui non plus, un esprit de premier ordre. Gaston Boissier le cite souvent dans sa *Fin du Paganisme*, mais il ne l'a pas jugé assez « représentatif » pour lui consacrer une étude spéciale. M. René Pichon, qui a écrit sur lui une volumineuse étude, d'un sentiment littéraire très délicat, convient de bonne grâce que son auteur est médiocre « au sens latin du mot, — et un peu aussi au sens français[1] ». Le fait même qu'il ait pu être appelé le Cicéron chrétien[2], et qu'il ait presque égalé par la pureté de son style les maîtres classiques qu'il admirait, nous est une preuve qu'il s'est tenu dans les régions tempérées : une pensée plus forte et plus neuve aurait dérangé cette belle harmonie classique. Même quand on se promet de dire de lui quelque bien, il serait puéril de vouloir dissimuler les faiblesses de pensée de ce consciencieux professeur dont le traditionalisme était mieux affermi que son sens critique n'était aiguisé. — Et pourtant l'on emporte de la lecture de ses œuvres l'impression que, malgré sa culture trop uniquement littéraire, Lactance compte dans la longue série des premiers apologistes ; que l'effort qu'il a tenté a son originalité propre et révèle certaines modifications intéressantes dans l'état d'esprit des chrétiens lettrés.

1. *Op. cit.*, p. VIII.
2. C'est Pic de la Mirandole qui l'a surnommé ainsi (*Opera omnia*, 1573, p. 21). Mais de très bonne heure on avait associé son nom à celui de son modèle préféré : cf. saint Jérôme, *Ep.* LVIII, 10 : « quos (libros) si legere uolueris, dialogorum Ciceronis ἐπιτομήν (= un abrégé) reperies. »

Il s'appelait L. Caecilius Firmianus qui et Lactantius[1]. On a essayé quelquefois de faire de lui un Italien, de Firmum dans le Picenum. Mais l'ethnique de Firmum serait Firmanus, et non Firmianus. De la notice de saint Jérôme (*de Vir. ill.*, LXXX), on peut conclure qu'il était Africain. La chronologie de sa vie est assez mal connue. Pourtant nous avons quelques repères. Il naquit païen, vers 250. Il suivit à Sicca les leçons d'Arnobe. Nulle part il n'a nommé son maître, même dans le passage des *Institutions divines* où il énumère ses prédécesseurs. On sait qu'Arnobe écrivit fort tard son apologie. Il paraît d'ailleurs n'avoir exercé aucune influence sur l'esprit de Lactance. Celui-ci enseigna à son tour la rhétorique[2]. Il avoue que son éloquence était de faible envergure, et qu'il ne parut jamais au Forum[3]. Il dut s'acquérir tout de même une certaine réputation, car il fut mandé pour donner le même genre d'enseignement à Nicomédie, en Bithynie. La ville était devenue depuis l'hiver de 285 le séjour habituel de Dioclétien et avait pris toute l'importance d'une résidence impériale. Dans cette cité toute grecque, il n'eut que peu d'élèves et dut se mettre à écrire : « *Penuria discipulorum* ob graecam uidelicet ciuitatem ad scribendum se contulit », dit saint Jérôme[4]. Peut-être cette « pénurie » ne devint-elle sensible que du jour où les mesures prises contre les chrétiens le privèrent de son titre officiel de rhéteur. Entre temps, en effet, il s'était

1. Les mss oscillent entre Caecilius et Caelius. Une inscription de Cirta (C.I.L. VIII, 7241) cite un L. Caecilius Firmianus, qui devait appartenir à la même famille. Le « qui et Lactantius », c'est le *signum* ou sobriquet.
2. *Inst. diu.*, I, 1, 8.
3. *Ibid.*, 10.
4. *De Vir. ill.*, LXXX.

converti [1]. Survint la terrible persécution de 303. Lactance ne subit personnellement aucun sévice, et resta en Bithynie jusqu'en 305 ou même 306 [2]. Mais quand, après l'abdication de Dioclétien (mai 305), Galère se mit à faire la guerre aux écoles, Lactance se décida à quitter Nicomédie [3]. Quel fut son asile, durant cette période troublée, nous l'ignorons. Peut-être revint-il à Nicomédie entre 311 et 313, quand Galère eut lancé son édit de tolérance (10 avril 311) [4]. Il avait connu des jours fort pénibles, manquant même du nécessaire, à en croire saint Jérôme [5]. Ses dernières années furent plus tranquilles qu'il ne pouvait l'espérer. Constantin le chargea d'enseigner la littérature latine à son fils Crispus, né en 307. Lactance était alors « in extrema senectute » [6]. C'est sans doute à Trèves qu'il mourut, on ne sait au juste à quelle date.

Le premier ouvrage que nous ayons conservé de Lactance est intitulé *de Opificio Dei* [7]. Il s'était cantonné jusqu'alors dans la poésie et dans les recherches assez fastidieuses d'érudition [8]. Cette fois, devenu chrétien,

1. *Inst. diu.*, I, 1, 8; *Epit.*, XLIII, 3; *de Ira Dei*, II, 2; cf. saint Augustin, *de Doctr. Christ.*, II, LXI.
2. *Inst. diu.*, V, XI, 15.
3. *Ibid.*, V, II, 2.
4. On le conclut de certaines indications du *de Mort. Persec.* XXXV, 1 et 4; XLVIII, 1. Voir cependant PICHON, *op. cit.*, p. 360.
5. *Chronique*, ad a. 2333 (II, p. 191 SCHOENE).
6. *Ibid.*
7. Composé en 303/4 (HARNACK) ou fin 305 (MONCEAUX).
8. Saint Jérôme (*de Vir. ill.*, LXXX) lui attribue : 1° un *Symposion*. Le genre « propos de table » était né en Grèce, et avait été en grande faveur dans les écoles philosophiques (Platon, Xénophon, Aristote, Aristoxène de Tarente, Hieronymos de Rhodes, Prytanis, Epicure, Persée, Lucien de Samosate, Plutarque, etc.). Cf. la *Cena Trimalchionis*, dans le *Satiricon* de Pétrone; 2° un Ὁδοιπορικόν, ou Itinéraire d'Afrique à Nicomédie, en hexamètres; 3° un opuscule intitulé *Grammaticus*, qui portait sans doute sur des questions de grammaire; 4° quatre livres de lettres à Probus,

il entendait faire œuvre utile à l'usage de ceux qu'il appelait « les philosophes de notre secte ». L'opuscule n'est point lié aux circonstances, encore que l'auteur y fasse quelques allusions aux nuages dont le ciel se charge pour les chrétiens [1]. Il s'y adresse à un certain Démétrianus, un de ses anciens élèves, chrétien lui-même, et, sans donner à ses démonstrations aucun point d'appui scripturaire, il essaie de venger la Providence des attaques de certaines écoles philosophiques qui incriminaient l'ouvrage divin considéré chez l'homme, âme et corps. Déjà Cicéron avait entrepris cette tâche [2]; mais, au gré de Lactance, il n'avait pas su tirer tout le parti possible d'une si riche matière. A l'encontre du pessimisme qu'affectaient les Epicuriens pour déconsidérer la notion même de Providence, Lactance démontre que l'homme n'est point disgracié au point où ces esprits paradoxaux le ravalent, puisqu'il a pour lui le langage, la raison, qui compensent ses manques [3], et que ceux-là mêmes qui lui préfèrent l'animal ne feraient pas la gageure d'échanger leur prétendue misère d'homme contre la stupidité de la brute [4]. Puis, analysant dans son détail la constitution physique de l'homme, il montre la parfaite adaptation des organes à leur fin. Il passe ensuite à la nature de l'âme, dont, à la différence de son

deux livres à Sévère et deux livres à Demetrianus (celles-ci sont citées par saint Jérôme, *Ep.* LXXXIV, 7, et *Com. in Gal.* II, 4 [P. L., XXVI, 373]). Le pape Damase déclarait ces lettres fort ennuyeuses par leur longueur et par le peu d'intérêt des sujets traités (métrique, géographie, philosophie) : cf. saint Jérôme, *Ep.* XXXV, 2. La date de composition de ces divers recueils est incertaine; 5° deux livres à Asclépiade, lequel avait lui-même adressé à Lactance un livre sur la Providence (cf. *Inst. diu.*, VII, IV, 17).

1. I, 1; I, 7; XX, 1.
2. *De Rep.*, IV, 1, 1; *de Nat. Deorum*, II, XLVII; *de Finibus*, III, XVIII.
3. « Quae desunt ratio rependit » (III, 5).
4. III, 12.

maître Arnobe, il attribue délibérément à Dieu la création. Ici et là des remarques un peu naïves font sourire [1] (de ces menues ironies, les œuvres analogues de Fénelon et de Bernardin de Saint-Pierre auront peine aussi à se protéger) : dans l'ensemble, cette apologie spiritualiste, toute nourrie d'Aristote, de Cicéron, de Varron, vaut par sa clarté, par le sentiment esthétique qui la domine, comme aussi par un souci d'utilitarisme qui est bien dans la tradition romaine.

VIII

Dès le moment où il composait le *de Opificio Dei*, Lactance songeait à une œuvre d'une tout autre portée, et il en préparait les matériaux [2]. En écrivant ses *Institutions divines*, Lactance avait une vue très nette du but qu'il voulait atteindre et de la méthode propre à l'en rapprocher. Formé par son éducation et sa profession même à estimer les choses de l'esprit, il avait maintes fois souffert des dédains d'ordre intellectuel que les païens cultivés prodiguaient au christianisme. Lui-même sentait bien que ceux qui, parmi les chrétiens, se faisaient les interprètes des vérités divines n'étaient pas toujours à la hauteur de leur tâche.

Ce sentiment d'infériorité, si douloureux pour son amour-propre de prosélyte, semble avoir été fortifié chez Lactance par les écrits de deux adversaires du christianisme qu'il avait connus alors qu'il enseignait

1. V.g. XIII : « Conglobata in nates caro quam sedendi officio apta ! »
2. *De Opif. Dei*, XV, 6 ; XX, 2. Les *Institutions* ont paru entre 304 et 313.

la rhétorique en Bithynie[1]. Leur art fort savant, les arguments perfidement habiles dont l'un d'eux avait usé, l'enflammèrent d'un désir ardent de les réfuter, et, avec eux, tous ceux qui, soit en grec, soit en latin, avaient accompli la même tâche détestable.

C'est donc aux gens instruits qu'il voulut s'adresser de préférence. Non, certes, comme les gnostiques, par une sorte d'aristocratisme hautain. Il ne dédaigne nullement les humbles. Il sait mieux que personne que c'est dans les cœurs simples et purs que la religion trouve le plus aisément accès, parce qu'elle y rencontre moins d'antipathies secrètes[2]. Mais il délimite par la pensée l'auditoire qu'il veut conquérir plus spécialement.

De là les traits principaux de sa méthode. Lactance prétend faire une apologie littéraire, parée de tous les agréments du style et capable de séduire les esprits les plus dédaigneusement raffinés. Il n'a pas honte de l'avouer : et chez lui l'ambition de bien écrire se coordonne à un dessein plus élevé qui est d'avoir accès dans des esprits encore rétifs qu'il faut conquérir à tout prix.

Il comprit en outre que le temps des réfutations pures et simples était passé et qu'en face des systèmes imposants de la philosophie païenne, il fallait dresser un édifice d'une armature encore plus forte et d'une

1. *Inst. diu.* V, II. Il ne les nomme ni l'un ni l'autre. L'un d'eux faisait profession de philosophe : on a pensé à Porphyre, mais Porphyre avait écrit un ouvrage en quinze livres contre les chrétiens. Or Lactance parle d'un ouvrage en trois livres. Il est d'ailleurs douteux que Porphyre ait vécu jusqu'à l'époque de Lactance. — Le second était juge. Il s'agit probablement du néoplatonicien Hiéroclès, auteur d'un Λόγος φιλαλήθης προς τοὺς χριστιανοὺς. — Pour l'état d'esprit de la société païenne au début du IV[e] s., lire quelques pages pénétrantes de P. Batiffol, *La Paix constantinienne et le Catholicisme*, P., 1914, p. 142 et s.

2. *Inst. diu.*, VII, I, 12.

cohésion bien supérieure. Comme plus tard Bossuet, il pensa que le meilleur parti à prendre pour défendre la doctrine chrétienne, c'était de la « proposer simplement ». Le titre même d'*Institutions*, emprunté à la langue du droit, est significatif. Lactance est le premier apologiste latin qui ait offert à l'humanité de son temps une doctrine complète, élémentaire sans doute, mais reliée en toutes ses parties par l'unité de son principe intérieur et capable de satisfaire des esprits avides de logique et d'harmonie. Ce n'est plus ici une métaphysique spiritualiste un peu vague : c'est toute une histoire de la religion qui se déroule, toute une morale qui s'affirme, toute une philosophie qui s'ordonne, dominée par le dogme de la Providence, dogme chrétien par excellence. Nous avons affaire à un chrétien complet, conscient, qui, voulant communiquer à autrui sa croyance, n'en déguise aucune partie, n'en atténue aucune exigence. Les *Institutions*, selon l'heureuse expression de M. Thamin, sont « la véritable *Somme* des premières années du IVe siècle ».

Plus nouveau encore est le procédé de discussion que Lactance s'est imposé et qu'il a fidèlement suivi. S'adressant à des gens qui ne croyaient pas, il ne voulut point leur proposer des arguments qui présupposent la croyance pour que la valeur en soit sentie. C'est ainsi qu'il écarte délibérément les témoignages scripturaires. Inutile d'employer l'Écriture pour convaincre des esprits qui la jugent *uanam, fictam, commenticiam*. Il blâme saint Cyprien d'y avoir eu constamment recours dans son traité *ad Demetrianum*. Les preuves tirées des Livres saints sont excellentes en soi assurément, mais pour les chrétiens seulement. Les autres, c'est par des arguments de

raison, « *argumentis et ratione* », qu'il faut les conquérir. — S'il se décide à alléguer un texte sacré, il aura toujours soin de le corroborer par d'autres citations dans le même sens, que les païens ne puissent récuser. Il fait donc appel à l'autorité des philosophes, des historiens et des poètes, à celle aussi des *carmina sacra* et des oracles pour ceux que les écrivains profanes laisseraient froids. Ses goûts de lettré lui rendent cette excellente méthode facile et agréable. On voit même que parfois des réminiscences littéraires s'imposent à sa pensée dans des moments où l'on souhaiterait une émotion moins livresque : un souvenir des *Verrines* arrive assez froidement à propos du crucifiement de Jésus-Christ (IV, xviii). D'ordinaire, pourtant, il les domine et les fait habilement servir à son dessein.

Les deux premiers livres (*de falsa Religione* et *de Origine erroris*) développent la critique du polythéisme : aucun point de vue original n'y est d'ailleurs indiqué.

Le livre III, *de falsa Sapientia*, a pour objet de prouver le mensonge de la philosophie païenne, ses contradictions, son inefficacité pratique. Lactance n'aime guère les philosophes, encore que ses sévérités se répartissent inégalement entre les diverses écoles. Il les traite fort durement : l'arbitraire de leurs constructions, quelquefois aussi les démentis que leurs mauvaises mœurs infligent aux principes qu'ils font sonner si haut, tout cela l'irrite, et il dresse contre eux un réquisitoire. Ne va-t-il pas jusqu'à dire que leurs vertus, si d'aventure ils ont été vertueux, sont comme si elles n'étaient point ? C'est aussi que les échos de la persécution grondent encore dans les *Institutions* ; et certains philosophes ne s'étaient pas montrés les ennemis les moins acharnés des chrétiens.

Au surplus, la tactique que Lactance s'est imposée, comme aussi sa propre loyauté, le retiennent d'ordinaire sur la pente des exagérations injurieuses où avait glissé Tertullien. Diffamer sans mesure les maîtres de la pensée païenne, c'eût été discréditer les concordances qu'il signalait entre leurs idées et le christianisme. Il goûte trop un Cicéron ou un Sénèque pour croire que, même privée de la foi, la raison humaine n'entrevoit aucune lueur : et c'est sur les points communs, incontestés, inscrits dans presque toutes les morales (VI, II, 16 18), qu'il prétend bien jeter les fondements de la sienne, pour lui donner une base aussi large que possible.

A partir du IV[e] livre (*de uera Sapientia et Religione*), Lactance, sans s'interdire la polémique, s'attache à construire plutôt qu'à critiquer. Il montre l'indissoluble union de la « sagesse » et de la religion. Il développe les articles cardinaux de sa foi : Dieu, le Christ, les miracles, l'Incarnation, l'Église, les hérésies. Il étudie au livre V (*de Justitia*), la notion de « justice », notoirement brouillée par les philosophies païennes. Le livre VI (*de uero Cultu*) établit les principes fondamentaux de la morale chrétienne, en tant qu'elle procède de Dieu, sa véritable origine. Dans le livre VII enfin (*de Vita beata*) il aborde de plus hauts problèmes : le pourquoi de la création, de l'immortalité de l'âme, le problème « eschatologique » ; et il clôt son œuvre par une exhortation à combattre pour Dieu le bon combat.

L'*Epitome* composé, au témoignage de Lactance lui même, assez longtemps après les *Institutions*, sur la prière d'un certain Pentadius, en reproduit l'essentiel sous une forme beaucoup plus brève, avec des corrections de détail qui prouvent que Lactance a

repensé son plan, pour une meilleure adaptation à la vie quotidienne du chrétien. C'est comme une seconde édition améliorée des *Institutions*, après élimination des développements inutiles, des redites, et des citations profanes.

X

Voltaire s'est fort égayé des bévues de « ce Lactance dont les élèves de l'école d'Alexandrie se seraient moqués de son temps, s'ils avaient daigné jeter les yeux sur ses rapsodies[1] ». Il serait aisé, en effet, de relever ses insuffisances au point de vue critique.

Il use avec la même crédulité que ses prédécesseurs (sauf saint Irénée et Origène) des oracles Sibyllins, de ces compilations sorties tout entières de mains juives ou chrétiennes, et où il croit trouver tant d'aveux décisifs arrachés aux Sibylles païennes par la force de la vérité. Il a beau jeu pour triompher des analogies de ces prédictions avec ses propres idées. Il ne soupçonne pas davantage que les livres attribués à Hermès Trismégiste aient pu être composés postérieurement au christianisme par des païens désireux de faire concurrence au christianisme même et de défendre la religion nationale. Frappé de la science étonnante de ce Trismégiste et de son merveilleux accord avec la pensée chrétienne, il est heureux de l'alléguer aux païens pour leur prouver qu'ils auraient tort de repousser un enseignement qui s'adapte si

1. *Dict. philos.*, article *Ciel matériel.*

bien aux vues les plus hautes de leur philosophie religieuse.

Une partie de ses démonstrations reposent donc sur de purs contresens. Comme théologien, il ne compte pas. Ce n'est qu'un vulgarisateur fort peu sûr, dont certaines interprétations manquent totalement de goût[1]. Il donne tête baissée dans les rêveries du millénarisme, à un moment où, en Orient du moins, elles tendaient à disparaître sous des interprétations plus sages : et il prend même plaisir à décrire copieusement les phases de l'étrange apocalypse dont il se fait l'annonciateur[2]. Cette eschatologie fantastique surprend d'autant plus que l'œuvre entière de Lactance est bien celle d'un homme qui propose une doctrine applicable à une longue durée d'humanité. Or il déclare que ces prodiges horrifiques surviendront avant deux cents ans[3]. Il accepte passivement une tradition qui aurait dû lui répugner, et se classe parmi ces disciples de la lettre, *solius litterae discipuli*, dont, plus de cinquante ans auparavant, le grand Origène, traitant cette question du millénarisme, avait déjà gourmandé l'exégèse superficielle[4].

Lactance est donc une intelligence sans envergure, c'est entendu. « Utinam tam nostra adfirmare potuisset quam facile aliena destruxit ![5] » disait mélancoli-

1. Par ex. *Inst. diu.*, IV, VIII, 7.
2. *Inst. diu.*, VII, XIV-XXVI.
3. *Ibid.*, VII, XXV, 5. — Relevons les phrases suivantes : « La cause de cette désolation et de ce carnage, ce sera que le nom romain qui, maintenant, régit l'univers (il m'en coûte de le dire, mais je le dis parce que cela doit arriver), le nom romain sera effacé de la terre. L'Empire retournera en Orient ; de nouveau l'Orient régnera, et l'Occident sera soumis. »
4. *Periarch.*, II, II, 2 (P.G., XI, 241-2).
5. *Ep.* LVIII, 10.

quement saint Jérôme. D'où vient que toutes les fois qu'il touche aux choses de la morale, il intéresse, il émeut presque ? Ce n'est plus la dialectique agressive et rude de Tertullien, les paraphrases un peu languissantes de saint Cyprien : ce sont de fines intuitions, toutes les clairvoyances d'une âme délicate qui a vraiment senti le christianisme et qui sait le rendre sensible au cœur. Oui, ce qu'il y a peut-être de plus neuf chez Lactance, c'est le sens vraiment profond qu'il a de l'efficacité morale du christianisme et de la rénovation qu'il a apportée à l'âme humaine.

Personne avant Lactance n'avait mieux saisi la différence des deux religions, la chrétienne et la païenne, l'une consistant principalement dans la réforme de la volonté par l'adhésion à certains dogmes liés ensemble et dépendant tous de Dieu conçu à la fois comme Père et comme Maître[1] ; l'autre reposant presque uniquement sur des rites auxquels les « doigts » seuls avaient part[2] et qui n'exigeaient ni pureté de cœur, ni adhésion d'intelligence, ni rectitude d'intention. L'amour de Dieu, voilà la norme de tout vrai chrétien. Et donc, pour mettre de l'unité dans sa vie intérieure, le chrétien ne doit pas souffrir le divorce tout païen de la religion et de l'intelligence. Il ne doit pas philosopher d'une manière, être religieux d'une autre manière, mais identifier sa religion et sa philosophie, l'une pénétrant l'autre, l'une étant l'autre au fond. *In sapientia religio et in religione sapientia est*[3].

Ailleurs, rencontrant une définition de la vertu

1. *Inst.*, IV, III.
2. Ritus eius in manu et digitis est (IV, III, 9), ritum ad solos digitos pertinentem (V, XIX, 29).
3. IV, III.

incluse dans quelques vers de Lucilius, le poète satirique, il montre comment pour les païens la vertu consiste à *savoir* où est le bien et le mal. Cette définition est beaucoup trop intellectualiste à son gré. A quoi bon savoir où est le bien, où est le mal, si la volonté n'est point assez forte pour nous détourner de l'un et nous porter vers l'autre? La science est chose extrinsèque à l'âme, la volonté est à l'intime de nous-mêmes, et c'est elle qu'il faut promouvoir. Au surplus, faire le bien implique qu'on le connaît déjà, en sorte que le principe de Lucilius, faux parce qu'incomplet, rentre dans un principe plus juste et plus compréhensif (VI, v).

Ailleurs encore, il discute avec finesse une affirmation du philosophe Carnéade. Carnéade soutenait que l'homme qui veut être intégralement juste ne peut manquer de glisser parfois à d'évidentes sottises, puisqu'il parlera ou agira contre ses intérêts les plus certains. Un honnête homme qui a une maison malsaine et qui, au moment de la vendre, se croit tenu en conscience d'en faire connaître à l'acheteur l'insalubrité ; ou qui, dans un naufrage, voyant un plus faible que lui muni d'une planche, recule devant le parti de s'en emparer, et préfère mourir que de commettre une injustice, cet homme-là ne peut manquer de passer pour un sot. — Démonstration irréfutable au point de vue purement humain, répond Lactance. Elle a causé bien de l'embarras à Cicéron ! Il est évident que si l'on borne tout à la terre, l'égoïsme est la raison même, le sacrifice est folie ou illusion pure. Mais si, au contraire, on a pour première préoccupation de faire son devoir en obéissant à Dieu, alors le sens des mots change, pour ainsi dire. La sagesse, telle que la conçoit Carnéade, n'est plus que ruse et astuce : la sot-

tise au contraire, c'est ce qu'il décore du nom de sagesse, c'est d'obéir à son intérêt immédiat, fût-ce au prix du dommage d'autrui. Pour qui tient le vrai principe, tout s'éclaire ; pour qui l'ignore, tout demeure obscur et déconcertant.

Bien d'autres passages nous prouveraient de même que Lactance a parfois touché au fond de l'esprit chrétien. Et ce qui achève de donner un réel intérêt à l'étude des *Institutions*, c'est qu'on y retrouve, mêlées et confuses dans son œuvre, des tendances assez différentes, les unes, legs du passé, les autres, indices d'un esprit nouveau. Il y a chez lui plus de traces qu'on ne croirait de l'esprit intransigeant, hostile à toute concession, qui avait animé certains écrivains des premiers siècles. Lactance a eu quelque complaisance pour la logique outrée, arme préférée de Tertullien, qui, obéie à la lettre, aurait supprimé pour le chrétien la possibilité de la vie sociale et l'aurait retranché de la cité. Ni commerce, ni guerre, cela ne regarde pas le chrétien [1] : Lactance admet aussitôt, il est vrai, que la nécessité puisse l'y contraindre, mais, ne fût ce qu'un moment, il a adhéré aux vieilles défiances qui avaient si longtemps vécu au cœur des chrétiens de stricte observance contre la *cupiditas acquirendi* et contre le sang versé. Lactance est tellement intransigeant sur le *Non occides* que, selon lui, un chrétien n'a même pas le droit de requérir contre un accusé la peine capitale, car « il est aussi criminel de tuer les gens par la parole que de les tuer par l'épée [2] ». Plus sévère que Tertullien, qui ne condamnait l'art qu'en tant qu'il servait au culte païen, Lac-

1. V, xvi, 2, et I, xviii.
2. VI, xx.

tance le déconseille sans atténuation. Plus sévère que Clément d'Alexandrie, il proscrit les parfums et les fleurs : si Dieu les a créés, c'est pour que l'homme exerce sa vertu en n'en usant point. Quant à la musique, il ne l'autorise qu'à condition qu'elle soit consacrée aux louanges de Dieu[1].

Ces traits d'absolutisme sont d'autant plus surprenants que, dans son ensemble, l'œuvre est d'un ton modéré et tranquille. Tant de rigueur entrait-elle dans le cœur de cet « universitaire chrétien » ? Est-il donc un adversaire irréductible du monde où il vit ? Point. Il a un sentiment très vif de la majesté romaine : il ne croit pas à l'éternité de Rome, puisqu'il est convaincu que le monde va bientôt finir, mais en prédisant sa chute, il ne peut s'empêcher de frémir d'une annonce qui est presque un blasphème : *Horret animus dicere*[2]. Ajoutons que Lactance n'a rien non plus, à son ordinaire, d'un ascète intempérant qui trouve un amer plaisir à jeter le défi à tous les instincts de la nature humaine. Il n'éprouve aucune perplexité sur la légitimité du mariage, de la fuite dans la persécution, des larges amnisties de la pénitence.

Comment accorder un loyalisme si irréprochable, un sens si juste de ce qu'on peut exiger de la faiblesse humaine, avec les violences de pensée que nous signalions tout à l'heure ? — Ces disparates doivent s'expliquer par la divergence des influences qui ont pesé sur son esprit. Lactance est à la fois un homme de tradition et un homme de son temps. D'une part, il est fort respectueux de tout ce qu'il hérite des généra-

1. VI, xx, 16.
2. VII, xvi, 2 ; cf. xxv, 7.

tions chrétiennes qui l'ont précédé. Il accueille même, nous l'avons vu, des croyances déjà presque surannées comme le millénarisme, et il les introduit assez artificiellement dans la trame de son œuvre. Horreur de la guerre, mépris du commerce, défiance de tout ce qui rend la vie terrestre plus suave et plus séduisante, voilà encore des formes de sentiment qui sont des survivances d'un état d'esprit antérieur, celui des premières communautés chrétiennes, ou tout au moins de certains éléments à l'intérieur de ces communautés.

D'autre part, Lactance ne s'isole pourtant pas du milieu où il vit. Nous savons avec quelle décision il a inauguré une méthode nouvelle d'apologétique, plus scientifique et plus accessible à ceux qu'il voulait gagner. Il a dû comprendre le problème moral que posait le changement des temps. Il est d'une époque où les masses affluent dans l'Église, où l'Église elle-même va sceller avec l'Empire un pacte d'alliance, grâce auquel seront levés tous les obstacles matériels qui paralysaient son essor. Était-il possible de maintenir désormais le royaume de Dieu si haut, au-dessus de tant d'âmes hésitantes et tièdes ? La morale tendue et aspirant aux extrêmes ne devait-elle pas s'assouplir, et, tout en gardant la vertu de la doctrine, préférer les solutions les plus modérées ? Son bon sens lui disait : oui ; mais la sourde influence du rigorisme antique lui suggérait : non ; et quelque chose subsiste dans sa casuistique de ces tendances contradictoires qui se sont disputé sa pensée et qui y ont triomphé tour à tour.

XI

Le *de Ira Dei* est clairement annoncé dans les *Institutions divines* : « Certains estiment que la colère est absolument étrangère à Dieu, puisque Dieu n'est pas assujetti aux passions, qui sont des bouleversements de l'âme, et que tout être est périssable qui en éprouve l'action et l'ébranlement. Cette thèse ébranle les fondements mêmes de la véritable religion. Mais laissons pour le moment cette question de la colère de Dieu : la matière est trop riche et je la renvoie pour plus ample développement à un ouvrage spécial[1]. »

Voici dans quels termes se posait le problème, au point de vue philosophique.

Le Dieu de l'Ancien Testament est un Dieu sévère, parfois même cruel, qui aime, hait, s'irrite, se venge : « J'exercerai sur eux de grandes vengeances, les reprenant dans ma fureur ; et ils sauront que je suis le Seigneur lorsque j'aurai exercé ma vengeance sur eux » (Ezech., xxv, 17). — Or l'idée de Dieu qui s'était développée dans les écoles philosophiques grecques impliquait, au contraire, parmi les attributs divins, l'ἀπαθεία, l'impassibilité. Sur ce point, elles s'accordaient à peu près toutes. « Num iratum timemus Iouem ? » demande Cicéron dans le *de Officiis*, III, 102, où il vulgarise, comme on sait, la pensée grecque. Et il répond : « At hoc quidem commune est omnium philosophorum... nunquam nec irasci Deum nec nocere. »

La conception juive et la conception hellénique

1. *Inst. diu.*, II, xvii, 4.

étaient donc en opposition absolue. De là une grosse difficulté pour les esprits formés à l'école de la Grèce, et à qui leur foi défendait de rien sacrifier de l'Ancien Testament.

Il est singulier de voir comment ce conflit, alors qu'il prenait pour certains esprits une importance extrême, demeura non avenu, ou peu s'en faut, pour d'autres esprits. Ainsi les apologistes du second siècle, Justin, Aristide, etc., en coquetterie réglée avec la philosophie profane, accueillent la notion de l'ἀπαθεία : complaisance qui ne les empêche nullement de faire allusion à l'ὀργή Θεοῦ. Comment ces choses se concilient-elles, ils ne se mettent pas en peine de nous le dire. Pareillement, au début du IVe siècle, chez les latins, Arnobe, nous l'avons vu, insiste avec une telle fougue sur la nécessité absolue de l'impassibilité divine, qu'on est en droit de se demander comment il s'arrange de la Bible, ou même s'il l'a jamais lue. Il en est d'autres aussi (tels Cyprien, Commodien) qui, tout entiers tournés vers la pratique, uniquement soucieux des intérêts de la discipline, brandissent sur le pécheur la menace de la colère divine, sans songer à l'envisager au point de vue philosophique.

Mais pour bon nombre d'écrivains ecclésiastiques, ce problème fut réellement un problème, qu'ils se crurent obligés de discuter et de résoudre. Très frappante est l'influence qu'exerça la philosophie grecque sur la pensée de ceux mêmes qu'on y croirait les plus rétifs. Ainsi Tertullien, dans sa polémique contre Marcion qui s'était plu à souligner les « anthropopathismes » de l'Ancien Testament pour en conclure à la qualité inférieure du Dieu des Juifs. Les traits dont s'offensait Marcion — cette image d'un Dieu courroucé et prompt à la vindicte — étaient justement ceux qui ravissaient

le plus Tertullien. Et pourtant les objections de l'hérésiarque l'émeuvent plus qu'il n'en veut convenir. C'est qu'il les sent inspirées par la pensée hellénique. qui l'intimide, quoi qu'il en dise. Aussi, après y avoir opposé divers arguments, — textes scripturaires qui prouvent que Jésus lui-même a été un « Dieu jaloux »[1]; enseignements de saint Paul sur le Dieu vengeur et justicier[2]; folie de prendre à la lettre cette illusion du langage par où nous supposons la nature divine toute pareille à la nature humaine et susceptible des mêmes amoindrissements[3], — voilà qu'il y fait la concession la plus inattendue : il admet que c'est le Fils, le Fils seul, qui, destiné de toute éternité à prendre contact avec l'humanité, revêtit en quelque manière dès l'origine les sentiments, les passions humaines: que c'est lui qui, dans l'Ancien Testament, sévit, se repent, pardonne, se manifeste aux patriarches : et pendant ce ce temps, le Père demeurait invisible, dans sa transcendante majesté[4].

Origène esquissa la solution à laquelle devait se rallier l'Église grecque. S'inspirant de Philon, il admit que Dieu a procédé à l'égard de l'homme comme l'homme lui-même procède à l'égard de l'enfant : Dieu a feint d'éprouver les affections humaines (colère, repentir, etc...) pour mieux le diriger dans les voies du salut; mais il serait puéril de prendre à la lettre les expressions employées dans l'Ancien Testament, qui sont adaptées à la faible mentalité du commun des mor-

1. *Adu. Marc.*, IV, xxvii.
2. *Ibid.*, V, xiii.
3. *Ibid.*, II, xvi.
4. Cf. *adu. Prax.*, xvi; *adu. Marc.*, II, xxvii : « Igitur quaecunque exigitis Deo digna, habebuntur in Patre inuisibili incongressibilique *et placido*, et, ut ita dixerim, *philosophorum deo*, quaecunque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in Filio... »

tels, — car l'essence divine est exclusive de toute « passion ».

Ces discussions, Lactance les laisse en dehors de sa perspective. Elles ne paraissent l'avoir qu'assez faiblement intéressé. Plus juriste que philosophe, il se place à un point de vue fort différent. « Sine ira Deum esse credentes dissoluunt omnem religionem[1] » : « Croire que la colère soit étrangère à Dieu, c'est dissoudre toute religion. » « Omne imperium metu constat, metus autem per iram... Deus autem habet imperium, ergo et iram, qua constat imperium, habeat necesse est[2] » : « Tout *imperium* a pour fondement la crainte, et la crainte est provoquée par la colère. Or Dieu possède l'*imperium*. Il faut donc qu'il ait aussi la colère, qui en est la base même. » Contester cette aptitude divine, cela ne va à rien de moins qu'à ruiner le dogme de la Providence. Si Dieu ne s'irrite pas contre les impies, il ne chérit pas davantage les justes. L'idée même de Providence enveloppe celle d'un Dieu qui sait punir, comme il sait aussi récompenser. — Au surplus, et c'est là l'erreur des philosophies épicurienne et stoïcienne, cette colère divine est pure en sa source, n'étant autre chose qu'une sainte indignation contre le mal. Elle n'a rien de la violence subite et irrépressible qui caractérise la nôtre. Elle est patiente, à longue échéance; elle donne au coupable le temps de se repentir. Et fidèle à sa méthode coutumière, Lactance ne manque pas de citer quelques passages des livres sibyllins où éclate la menace du courroux divin, pour démontrer que la religion païenne elle-même a cru à cette vérité primordiale, que Dieu ne saurait être impassible.

1. *De Ira Dei*, XXII, 2.
2. *Ibid.*, XXIII, 4.

En somme, écartant des spéculations dont il n'a cure, il dresse l'image d'un Dieu à la fois juste et bon, tout pareil à un *paterfamilias* ou à un chef d'État, à qui leurs responsabilités mêmes imposent le devoir des sanctions nécessaires. Et l'interprétation qu'il propose n'est pas très différente de celle à laquelle s'arrêtera saint Augustin : « Ira Dei, non perturbatio animi, sed iudicium quo irrogatur poena peccato » : la colère divine n'est pas une « passion », c'est un « jugement »[1],

XII

Le *de Mortibus Persecutorum* n'est plus, comme le *de Ira Dei*, une paisible dissertation sur la légitimité du courroux divin. C'est la démonstration, étayée en partie sur l'histoire la plus récente, des effets redoutables de ce courroux.

Au moment où l'auteur écrit[2], la paix a été enfin rendue à l'Église. S'adressant à un certain Donat, il entonne un hosannah en l'honneur de la Providence qui a enfin procuré aux chrétiens le repos moral et matériel, et qui, en même temps, a terrassé leurs ennemis. C'est la chute successive de ceux ci qu'il se propose de raconter. Il passe d'abord en revue, de façon assez sommaire, les premiers persécuteurs du christianisme, Néron, Domitien, Dèce, Valérien, Aurélien, dont une mort cruelle ou prématurée a vengé les attentats (§ I VI). A partir de Dioclétien, il arrive aux faits contemporains, et il n'y consacre pas moins de

1. *De Ciuit. Dei*, XV, xxv.
2. 313/4 (HARNACK) ; 318/320 (MONCEAUX).

quarante-cinq chapitres (§ VII-LII). C'est d'abord le gouvernement de la tétrarchie, avec Dioclétien et Maximien, « augustes », Galère et Constance Chlore, « césars » ; les détestables exactions des trois premiers ; les sévices exercés contre les chrétiens par Dioclétien dont la haine, ranimée par Galère, ordonne la persécution générale de 303. Vient ensuite la maladie de Dioclétien, les intrigues par où Galère réussit à lui arracher son abdication, et à faire associer à l'Empire Maximin Daia et Sévère ; les cruautés abominables de Galère devenu tout puissant ; Constantin, échappant à ses desseins meurtriers, élu empereur par les soldats à la mort de Constance Chlore. La confusion même des événements (en 307, il n'y eut pas moins de six « Augustes ») rend malaisée une analyse succincte de la dernière partie de l'opuscule. Tout en suivant de près la trame embrouillée des faits, l'auteur n'oublie pas la préoccupation particulière qui lui a fait entreprendre l'ouvrage. Ce qu'il veut montrer, c'est comment la main de Dieu s'est appesantie sur les princes qui ont fait du mal aux chrétiens, tandis qu'elle épargnait et favorisait ceux qui avaient su reconnaître la bonté de leur cause[1]. Parmi les persécuteurs, l'un, Sévère, est forcé de s'ouvrir les veines (§ XXVI) ; l'autre, Maximien, se pend (§ XXX) ; Galère, véritable bête féroce qui mérite un châtiment plus raffiné, meurt pourri, dévoré par les vers (§ XXXV) ; Dioclétien expire dans la tristesse et le dénuement (§ XLIII) ; Maximin Daïa s'empoisonne, et son agonie est atroce (§ XLIX). La famille même des bourreaux n'est pas épargnée (§ L). Et le *de Mortibus Persecutorum* se clôt, comme il a commencé, sur un hymne de recon-

1. IX, 11.

naissance au Seigneur : « Le Seigneur a purgé la terre de ces noms superbes. Célébrons donc le triomphe de Dieu avec joie : jour et nuit, adressons-lui nos prières et nos louanges, afin qu'il affermisse à jamais la paix rendue après dix années de guerre. »

L'idée maîtresse du traité ressort de ce bref aperçu : la fin terrible dont ont pâti la plupart des mauvais princes était coordonnée, selon les dispositions divines, non pas à n'importe quel crime, mais spécialement aux mesures persécutrices prises contre les fidèles. « En dépit des châtiments que lui valaient ses forfaits, Dioclétien a régné parfaitement heureux, tant qu'il n'a pas souillé ses mains du sang des justes. » Seuls ont échappé aux rigueurs célestes ceux qui ont su se montrer les amis des chrétiens, un Constantin, par exemple, dont la mort fut douce et paisible : « In lecto suo requiem uitae, sicut optabat, accepit [1]. » Cette conception des vengeances divines qui s'exercent, l'heure venue, sur ceux qui les ont bravées, Lactance en était depuis longtemps pénétré. Il l'avait indiquée clairement dans les *Institutions* et aussi dans l'*Epitome* [2]. Est-il besoin de dire qu'elle n'était point nouvelle, et que là encore Lactance se décèle, comme eût dit Bossuet, « un homme de l'ancienne marque »? Nul doute que l'idée chrétienne de la Providence n'admette ces « volontés particulières » sur lesquelles, au gré de quelques-uns, Lactance aurait trop insisté. Retenons pourtant quelque chose de ce grief. Il y a de l'indiscrétion dans le zèle que Lactance déploie à démêler les desseins de Dieu, dans la certitude intrépide avec laquelle il en révèle tout le détail, comme si, d'en haut, il

1. XXIV, 5.

2. *Inst. diu.*, V, XXIII, 1-5. Cf. IV, XXVII, 5; V, XXII, 23; *Epit.*, XLVIII, 4-5. Les textes les plus importants sont traduits dans MONCEAUX, III, 343.

en avait reçu la confidence. D'autant plus qu'à l'exemple de Tertullien il esquive une utile explication sur ce fait que de « bons » empereurs avaient traité les chrétiens sans douceur aucune. L'enivrante et inespérée victoire, survenant après de si rudes épreuves, l'avait à ce point confirmé dans ses vues sur les initiatives vengeresses de la providence, que la moindre suspension de jugement lui eût paru scepticisme coupable et presque sacrilège.

Ce qui confère un prix particulier à cet opuscule, c'est que Lactance a été contraint par sa thèse même de donner une substructure historique à la démonstration qu'il établissait. Que vaut, en tant que document d'histoire, le *de Mortibus Persecutorum*? On est sensiblement revenu, depuis quelques années, des dédains de Duruy, de Burckhardt et de Schiller à l'égard de Lactance historien. M. Maurice a démontré sa véracité par le témoignage irrécusable de la numismatique et de l'iconographie[1]. M. Pichon, après comparaison minutieuse des données fournies par Lactance avec celles que l'on recueille chez les historiens contemporains et postérieurs, conclut en ces termes sur le *de Mortibus* : « Ce n'est pas l'unique dépôt de la vérité parfaite : ce n'est pas non plus un tissu d'erreurs et de mensonges : c'est une source historique qu'il est utile de consulter et nécessaire de contrôler, une source mêlée de vrai, de vraisemblable et de romanesque, une source historique comme les autres, ni

1. Voir l'indication des nombreux Mémoires de Maurice, dans Monceaux, III, 347. Y ajouter *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et B.-Lettres*, 1908, p. 146 et s.; *Numismatique Constantinienne*, t. I (1908); t. II (1910); *Bull. de la Soc. des Antiq. de France*, 1913 (*Nouvelles observations à propos du Labarum*, et divers articles); B.A.L.A.C., 1914, p. 37 et s.

plus ni moins[1]. » « Plus l'on étudie son récit, déclare enfin M. Monceaux[2], plus l'on est amené à en reconnaître la rigoureuse et minutieuse exactitude. On ne peut nier que Lactance ait été merveilleusement renseigné sur l'histoire officielle comme sur la chronique scandaleuse ou anecdotique de son temps. » Là où Lactance prêterait davantage le flanc à la critique, c'est dans la manière dont il interprète les faits qu'il a véridiquement établis. Il est partial : il hait d'une haine si vigoureuse les princes persécuteurs qu'il ne se résout guère à admettre que, de leur âme corrompue foncièrement, quelque chose de bon ait pu sortir. Ainsi, il blâme des mesures qui, au point de vue politique, se défendent encore parfaitement, comme la « tétrarchie », ou l'œuvre fiscale de Galère. Il abonde en interprétations malveillantes, quel que soit son désir d'équité qui perce malgré tout sous tant d'incriminations passionnées.

Au temps même où Lactance composait son *de Mortibus Persecutorum*, Eusèbe, l'évêque de Césarée de Palestine, grand admirateur, lui aussi, de Constantin, s'essayait à raconter en grec l'histoire du christianisme depuis ses origines, ou, plus exactement, à faire un choix diligent et un classement commode des documents transmis par la tradition. L'état d'esprit dans lequel il poursuivait sa tâche n'était pas essentiellement différent de celui dont Lactance lui-même était animé. Pour Eusèbe, l'histoire ecclésiastique est une « démonstration évangélique » d'un genre particulier. Elle est le récit des étapes par où l'Église, fortement appuyée sur la tradition incarnée

1. *Op. cit.*, p. 383.
2. III, 347.

dans les évêques, éclairée par l'Esprit-Saint qui parlait en ses grands hommes, a passé successivement avant sa réconciliation providentielle avec le pouvoir romain. Et dans les entreprises des sectes dissidentes, Eusèbe aperçoit toujours la main du démon, avide de ruiner les âmes, et qui met tout en œuvre pour arriver à ses détestables fins. Telle est la tendance intime de l'histoire chrétienne, au moment où, se dégageant des recherches purement chronologiques où elle s'était confinée jusqu'alors, elle conçoit des ambitions plus hautes : telle elle restera dans la suite des temps, comme la mise en lumière de la volonté divine par la narration des faits où cette volonté s'est manifestée. Lactance a contribué pour sa part à lui imprimer ce caractère. Le *de Mortibus Persecutorum* marque une date.

Aujourd'hui encore cet opuscule mérite d'être lu. Aiguillonné par sa passion, l'ancien rhéteur y a dépouillé ses élégances un peu fades. Par la rapidité du récit, par le dramatique de certaines scènes et le piquant de certains traits, il stimule d'un bout à l'autre l'intérêt et sans cesse il le renouvelle.

XIII

Que Lactance ne soit pas un grand esprit, c'est une conclusion qui se dégage assez nettement de l'exposé qui vient d'être fait pour qu'il n'y ait pas lieu d'y insister à nouveau. Sa pensée est si peu novatrice qu'elle n'a eu besoin pour s'exprimer que des moules séculaires de la prose cicéronienne. Elle

s'y est trouvée à l'aise et n'a pas songé à s'en créer d'autres. Il faut lire les pages excellentes où M. René Pichon [1], définissant le style « classique », montre avec quel scrupule heureux Lactance s'attache à en observer les règles et à en imiter les élégances ; son application « à énoncer les idées les plus nouvelles et les plus spéciales dans la langue traditionnelle, à envelopper en des termes d'une pureté classique irréprochable des choses qui n'appartiennent qu'au christianisme ». Etranger aux originalités séduisantes d'un Tertullien ou d'un Apulée, il ne dévie de la syntaxe classique que sur un petit nombre de points [2]. Il n'invente pas de métaphores nouvelles ni ne revivifie les images courantes. Ce qu'il possède, en revanche, à un remarquable degré, c'est l'instinct et le goût du style oratoire, avec son abondance, sa symétrie, ses larges développements harmonieusement balancés. Tout chez lui, forme et fond, donne une impression de pondération disciplinée et robuste dont, seule, l'ardeur vengeresse du *de Mortibus Persecutorum* a pu déranger un moment l'équilibre.

Ceux-là sont rares, au surplus, qui se frayent des voies nouvelles. C'était quelque chose, en ces temps de fléchissement littéraire, que de conserver une langue correcte, claire et nombreuse. Il fallait aussi plus de ressources intellectuelles qu'on n'en aurait d'abord supposé chez un tranquille rhéteur, pour se former une idée si personnelle des conditions contemporaines de l'apologétique, et pour mettre tant de suite et d'application à réaliser le dessein ainsi conçu ; pour s'attacher avec cette ténacité au dogme chrétien

1. *Op. cit.*, p. 307 et s.
2. Par ex. pour la concordance des temps, pour l'emploi de *quod* et même (exceptionnellement) de *quia* après les verbes déclaratifs.

de la Providence et pour en poursuivre la démonstration avec une ampleur toujours croissante, à travers une série d'ouvrages, depuis le déisme tout apaisé et philosophique du *de Opificio Dei*, jusqu'aux accents enflammés du *de Mortibus Persecutorum*.

Quelle influence sa tentative eut-elle sur les païens cultivés qu'il visait surtout? Aucun indice ne nous permet de la mesurer. Plus encore que dans l'antiquité chrétienne, c'est à partir de la Renaissance qu'il trouva des admirateurs. Il n'est guère d'écrivain ecclésiastique qui ait été si souvent édité. Depuis lors, les sympathies se sont refroidies à son égard, et il y a, je crois, quelque excès dans cette défaveur. Quoi qu'il en soit, son nom demeure « inséparable d'un des faits les plus importants qu'il y ait dans l'histoire, non seulement de Rome, mais de toute l'humanité, la réconciliation de l'Église et de l'Empire, l'apparition du premier gouvernement chrétien[1] ».

XIV

C'est surtout par saint Jérôme que nous connaissons Victorin de Pettau. Jérôme s'est intéressé à Victorin comme au plus ancien spécialiste de l'exégèse parmi les Latins, et aussi comme à un compatriote illyrien. Il le tenait d'ailleurs en assez petite estime. Tout en lui reconnaissant quelque savoir[2], ou du moins quelque bonne volonté d'érudition[3], il laisse entendre

1. Pichon, p. 454.
2. *Prol. in Is.* (P.L., XXIV, 20) : « etsi imperitus sermone, non tamen scientia. »
3. *Ep.* lxx, 5 (Hilberg, dans C.V., liv, 707) : « licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis uoluntas. »

que cet effort était paralysé par son impéritie littéraire[1] et son insuffisance en langue latine[2]. Il lui reproche, en outre, d'avoir donné, après Papias, Irénée, Apollinaire, Tertullien et Lactance, dans les fantasmagories du millénarisme[3].

D'après Jérôme, Victorin était évêque de Poetovio[4] (en Pannonie supérieure, aux confins du Norique, sur le Dravus ; aujourd'hui Pettau). Il mourut martyr, très certainement sous Dioclétien[5], on ne sait en quelle année. Sa vie se place donc dans la seconde moitié du III[e] siècle. Parmi les ouvrages que lui attribue saint Jérôme dans le *de Viris illustribus*, un seul subsiste, le *Commentaire sur l'Apocalypse*[6]. Le texte de ce commentaire a toute une histoire. Nous le possédons (grâce aux travaux d'Haussleiter) sous quatre formes différentes. Un manuscrit de la bibliothèque vaticane[7], signalé par Angelo Mai, offre la rédaction primitive de Victorin, laquelle est fortement empreinte de millénarisme[8]. Une seconde rédac-

1. *Ep.* LVIII, 10 (*ibid.*, p. 539) : « quod intellegit, eloqui non potest. »
2. *De Vir. ill.*, LXXIV : « Non aeque latine ut graece nouerat. »
3. *De Vir. ill.*, XVIII ; *in Ez.* XI, XXXVI, 1 (P.L., XXV, 339).
4. Petauionensis episcopus, *de Vir. ill.*, LXXIV. On lisait souvent *Pictauiensis* avant Launoy qui, dans une dissertation de 1653 (2[e] éd., 1664), restitua la vraie leçon, et démontra que Victorin avait été évêque de Pettau, et non de Poitiers.
5. Cela résulte de la façon dont Jérôme encadre son nom, dans le *de Vir. ill.* et ailleurs (v.g. *adu. Rufinum*, III, XIV). Adon est le premier à l'affirmer explicitement dans son martyrologe (P.L., CXXIII, 389).
6. Pour les vestiges de quelques-uns des autres écrits mentionnés par Jérôme, voir HAUSSLEITER, dans C. V., vol. XXXXIX, p. XIV et s. — L'énumération de saint Jérôme n'est pas limitative : il ajoute *et multa alia*, formule assez vague dont il abuse dans le *de Vir. ill.* Cassiodore, *Inst. diu.*, VII (P.L., LXX, 1119) fait allusion à un comm. de Victorin sur saint Matthieu ; de même Jérôme (P.L., XXVI, 20 et 223).
7. *Codex Ottobonianus latinus* 3288 A, saec. XV. Ce manuscrit est d'une lecture très difficile. Reproduction photographique de quelques feuillets dans C.V., vol. XXXXIX. Il en existe deux copies, des XV[e] et XVI[e] s.
8. Surtout à partir du chap. XIX et s.

tion est due à saint Jérôme. Sur la prière d'un certain Anatolius, Jérôme consentit à revoir le commentaire de Victorin. Il s'en explique dans un prologue où, pour éluder les critiques de ses « aboyeurs », il se garde d'exagérer la portée de ce remaniement, qu'il borne à quelques additions, suppressions et corrections [1]. En fait, la comparaison de sa rédaction avec celle de Victorin fait apparaître des nouveautés d'une certaine importance. Jérôme a amélioré le style de Victorin ; il a substitué en de nombreux passages une version latine nouvelle de l'Écriture à celle dont s'était servi Victorin ; ses amendements portent aussi sur le fond des choses, spécialement pour les passages chiliastiques, qu'il a biffés presque tous [2] ; en revanche, il a nourri et accru l'exposé de Victorin de diverses paraphrases supplémentaires, dont quelques-unes sont empruntées à Tyconius [3].

Dans une recension ultérieure, dont l'auteur est inconnu, le texte de l'*Apocalypse* se mêle plus largement à la rédaction hiéronymienne, qui subit aussi d'autres retouches assez peu intelligentes [4]. — Enfin une dernière recension a amalgamé les trois précédentes, en y introduisant quelques additions, et, sous prétexte de plus de méthode, de nombreuses transpositions [5].

Un autre opuscule fort court, le *de Fabrica Mundi*,

1. C.V., XXXXIX, p. 14.
2. La disposition de l'édition d'Haussleiter permet de s'en rendre compte aisément : voir C.V., XXXXIX, p. 138, 1 à 154, 18.
3. La recension de Jérôme figure dans 4 manuscrits. Les deux principaux sont le *Cod. Taurinensis lat.* G.V. 3, saec. XI, et le *Cod.* 1079 de la bibl. municipale d'Arras, saec. X.
4. Six manuscrits. Le principal est le *Codex Harleianus*, sac. IX X, actuellement au British Museum.
5. Un seul manuscrit, *Cod. biblioth. Casinensis* CCXLVII, saec. XI XII. C'est ce texte qui figure seul dans la *Patrologie* de Migne, où est reproduite l'édition de Galland.

dont l'antiquité ne fait nulle mention, a été revendiqué pour Victorin par G. Cave, au XVII[e] siècle, d'après la suscription incluse dans un manuscrit de la Lambeth Palace Library, à Londres [1], qui contient une série de fragments et d'extraits. Cette attribution est communément admise : le style, médiocre et obscur, les idées, teintées de millénarisme [2], la favorisent nettement. Victorin y tire du récit de la création dans la *Genèse* des leçons morales et religieuses ; il insiste spécialement sur les vertus du nombre sept, et les coordonne avec ses conceptions particulières sur l'économie de l'univers [3]. L'aménagement de ce petit traité ne permet guère de penser, avec G. Cave, qu'il ait appartenu originairement à un commentaire sur la *Genèse* ou sur l'*Apocalypse*.

Dans un grand nombre de manuscrits de Tertullien, figure un *aduersus omnes Haereses*, contigu au *de Praescriptione* [4]. Ce catalogue donne une caractéristique sommaire de trente-deux hérésies : la première est celle de Dosithée, la dernière, celle de Praxéas. On s'accorde à reconnaître que Tertullien ne peut en être l'auteur. Reprenant une hypothèse déjà émise par Œhler (*Tertull. opera*, II, 752), Harnack a proposé de l'attribuer à Victorin de Pettau [5]. Les arguments qu'il donne ne laissent pas que d'avoir leur prix.

1. *Cod. bibliothecae Lambethanae Londinensis* 414, saec. x/xi.
2. V. surtout le § vi (Haussleiter, p. 6, l. 10 et s.).
3. *Ibid.*
4. On ne le rencontre pas dans l'*Agobardinus*. Il est lié sans titre spécial au *de Praescriptione* dans le *Paterniacensis* 439, s. xi. Dans les manuscrits plus récents, spécialement dans les manuscrits de la tradition italienne (*Florentinus Magliabechianus*, Conu. sopp. VI, 9, s. xv ; *Florentinus Magliabechianus*, Conu. sopp. VI, 10, s. xv, etc...), l'*aduersus omnes Haereses* précède immédiatement le *de Praescriptione*. Les premiers éditeurs de Tertullien l'imprimèrent à la suite du *de Praescriptione*. Depuis Rigault, on l'en sépare : voy. Œhler, II, 751 ; Kroymann, 213.
5. *Zeitsch. f. wiss. Theol.*, xix (1876), 116 et s. ; cf. *Chron.*, II, 430.

1) Dans son *de Viris illustribus*, § LXXIV, saint Jérôme cite parmi les œuvres de Victorin un *aduersus omnes Haereses*. 2) Or Jérôme a sûrement connu notre opuscule. Il y a dans son traité contre les Lucifériens, au § XXIII, un passage qui est calqué, sauf quelques retouches de forme, sur le début de l'*aduersus omnes Haereses*. Donc Jérôme ne nomme qu'un seul ouvrage de ce titre, et il utilise justement celui que nous possédons. Il y a là une présomption favorable à l'identification. 3) D'autre part, dans une lettre adressée à Damase (*Ep.*, XXXVI, 16), Jérôme rapproche le nom de Victorin de celui d'Hippolyte, à propos de l'interprétation de l'histoire d'Esaü et de Jacob : « ... *Hippolyti* martyrii uerba ponamus, a quo et *Victorinus* noster non plurimum discrepat, non quod omnia exsecutus sit, sed quo possit occasionem praebere lectori ad intelligentiam latiorem... » Victorin avait donc fait à Hippolyte, dans ses traités exégétiques, certains emprunts où il le suivait de très près. Cette méthode d'utilisation est conforme à l'idée que l'on doit se former du rapport de l'*aduersus omnes Haereses* au *Syntagma* d'Hippolyte [1].

La combinaison est ingénieuse. Pourtant Harnack lui-même y est devenu, avec le temps, beaucoup moins favorable ; et pour des raisons de fond et de forme, il avoue que la rédaction de ce catalogue est bien plus intelligible si on la place à Rome aux environs de 220, plutôt qu'à Poetovio vers la fin du III[e] siècle [2].

On a imputé à Victorin de Pettau divers autres

1. Sur ce rapport, cf. P. DE LABRIOLLE, *Les Sources de l'Histoire du Montanisme*, p. XXXVI-XLVIII.
2. Pour plus de détail, *ibid.*, p. LXXXIV.

opuscules[1], sans qu'aucune de ces conjectures paraisse s'imposer. C'était, à tout prendre, un esprit de médiocre originalité, un tempérament de disciple, formé à l'école des écrivains de culture grecque tels que Papias, Irénée, Hippolyte, surtout Origène[2], et qui paraît avoir ignoré, quoique écrivant en latin, la tradition littéraire latine.

1. Les *Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum*, une Homélie *de Decem Virginibus*, etc.

2. Jérôme insiste à diverses reprises sur la dépendance de Victorin à l'égard d'Origène ; cf. HAUSSLEITER, dans C.V., vol. XXXXIX, p. VIII et s.

LIVRE TROISIÈME

L'AGE D'OR DE LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE

CHAPITRE I

Les lendemains de la victoire

BIBLIOGRAPHIE

I. — Firmicus Maternus. — P.L., XII, 981-1050; Halm, dans C.V., t. II (1867); Ziegler, dans B.T. (1907). — A consulter : Cl.-H. Moore, *Julius Firmicus Maternus, der Heide u. der Christ*, Diss., Münich, 1897 ; Boll, dans P.W., VI, 2365-2379; Spiegelberg, *das Isis-Mysterium bei F. M.*, dans *Archiv f. Religionswiss.* XIX (1918), p. 194 ; F. Grœhl, *de Syntaxi Firmiciana*, diss Breslau, 1918 (cf. B.ph.W., 1918, p. 1231-1235). — Traduction française dans Buchon, *Choix de Monuments primitifs de l'Egl. chrét.*, P., 1840, p. 747-771.

II. — Reticius d'Autun. — A consulter : *Hist. litt. de la France*, I, 2 (1733), p. 59-63 ; D.C.B., IV, 544 ; *Chron.*, p. 433.

III. — Saint Hilaire de Poitiers. — Voir le **Tableau n° IV**. — A consulter : Largent, *Saint Hilaire*, P., 1902 (Coll. *les Saints*, chez Gabalda) ; Feder, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1911, p. 30-45 ; C. Weyman, dans B.ph.W., 1917, p. 1165 ; Beck, dans Z.K.I., 1906, p. 108 et 305 ; Rauschen, ibid., p. 295 ; H. Jeannotte, *Le Psautier de saint Hilaire de Poitiers*, P., 1917.

IV. — Lucifer de Calaris. — P.L., XII, 765-1038 ; Hartel, dans C.V., t. XIV (1886). — A consulter : Hartel, A.L.L., 1886, 1-58 ; Krüger, dans R.E.[3], XI, 666.

V. — *Collectio Avellana.* — Günther, dans C.V., t. XXXV (1895/8).

VI. — *Libellus precum.* — P.L., XIII, 82-107 ; C.V., t. XXXV, p. 5-40.

VII. — Faustinus. — *Contra Arianos*, P.L., XIII, 37-80 ; *Fides Theodosio oblata*, *ibid.*, 79-80.

VIII. — La littérature arienne et anti-arienne. — POTAMIUS D'OLISSORO : *Ep. ad Athanasium* (rédigée vers 350, d'après dom Wilmart, *R. Bén.* XXX [1913], 284) : P.L., VIII. 1416-1418 : cf. *R. Bén.*, *ibid.* Les autres opuscules sont dans la P.L., VIII. Selon dom Wilmart, *art. cité*, l'*Epist.* dite *Beati Hieronymi de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, publiée par Guillermo Antolin, dans *Revista de Archivos, Bibl. y Museos*, XII (1908), p. 207, serait de Potamius.

IX. — FRAGMENTS DE BOBBIO. — P.L., XIII, 593-672.

X. — *Sermo Arianorum sine nomine auctoris.* — P.L., XLII, 677-684.

XI. — *Opus imperfectum in Matthaeum.* — P.G., LVI, 611-946.

XII. — *Dissertatio Maximi contra Ambrosium*, dans Fr. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Strasb., 1899, p. 65-90.

XIII. — FOEBADE D'AGEN. — *Liber c. Arianos* (c. 357/8). P.L., XX, 13-20.

XIV. — HOSIUS DE CORDOUE. — *Ep. ad Constantium*, P.L., VIII, 1327-1331, et P.G., XXV, 744-748 (trad. dans Tillemont, VII, 313) ; *Hosii Sententiae* : P.L., VIII, 1317-1328 ; *Ep. ad papam Iulium*, Mansi, *Conc.*, VI, 1909-1910.

XV. — EUSÈBE DE VERCEIL. — *Ep. ad Constantium* (355), P.L., XII, 947 ; *Ep. ad presbyt. et plebem Italiae*, XII, 947-954 ; *Ep. ad Gregorium*, X, 713-714 (cf. Feder, S.B.W., 162 [1909], p. 64 ; Symbole *Quicumque* : P.G., XXVIII, 1581-1596 (cf. Turner, dans J.T.S., XI [1910], 401-411).

XVI. — *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episc.* (janvier 366) : Caspari, K.A., p. 131-147.

XVII. — *Tractatus contra Arianos.* — Sedlmayer, dans S.B.W., 146 (1903), p. 11.

Sur l'ensemble de la littérature arienne, cf. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II (1907) ; Jacques Zeiller, *Les Orig. chrét. dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, P., 1918 (une bibliographie très riche y est donnée).

XVIII. — GRÉGOIRE D'ELVIRE. — Les cinq sermons sur le *Cant. des Cant.* ont été publiés par Gotth. Heine, *Biblioth. Anecdotorum*, pars I, L., 1848, p. 134. — Voir plus loin le détail des opuscules qui lui sont attribués. — A CONSULTER : P. Lejay, dans *R. Bén.*, 1908, 435-457 ; Butler, dans J.T.S., 1909, 450-459.

XIX. — MARIUS VICTORINUS. — Œuvres non chrétiennes : *Ars Grammatica*, G.L., VI, p. 3 ; *Explanatio* sur le *de Invent.* de

Cicéron, R.L.M., p. 155-304, et Stangl, *Tulliana et Mario-Victoriniana*, Progr. Münich, 1888, p. 49; *de Definitionibus*, P.L., LXIV, 891-910, et Stangl, *ibid.*, p. 17. — Œuvres chrétiennes dans P.L., VIII, 1019-1236. — A CONSULTER : Monceaux, III, 373 et s.

SOMMAIRE

I. Vue générale sur la période ouverte par l'Édit de Milan. — II. Le premier enivrement de la victoire : Firmicus Maternus. — III. Un exégète, Reticius d'Autun. — IV. Les luttes dogmatiques. L'Arianisme. Saint Hilaire de Poitiers. Sa vie de combat. Ses œuvres. Les *Fragmenta historica*. — V. Lucifer de Calaris. Le *Libellus precum*. — VI. La littérature arienne et anti-arienne. — VII. Grégoire d'Elvire. — VIII. Marius Victorinus.

I

Nous abordons une période nouvelle, celle de la première entente entre le christianisme et l'empire romain. Promulgué en mars 313 par Constantin et Licinius, l'Édit de Milan inaugurait le système de la liberté, mais d'une liberté déjà privilégiée et qui accordait aux chrétiens quelque chose de plus que les justes réparations auxquelles ils avaient droit. Constantin ne se contenta pas de marquer sa faveur au christianisme par la construction et la dotation de somptueuses basiliques, à Constantinople, à Nicomédie, à Antioche, à Jérusalem, à Bethléem (la seule qui subsiste encore), à Naples, à Capoue, à Ostie, à Albano; par les immunités octroyées au clergé catholique; par la compétence juridique dévolue en certains cas aux

évêques. Ces faveurs, c'est à l'Église orthodoxe — cette Église où il n'entra effectivement par le baptême qu'à son lit de mort — qu'il entendit les réserver, à l'exclusion des hérétiques et des schismatiques. Quant à la religion romaine traditionnelle, il n'hésitait pas à la désigner dans tel document officiel par le mot de *superstitio*[1] : « Trop avisé pour supprimer les vieux cultes, il se contenta de leur laisser leur vie propre qui était à bout, en s'appliquant à ce que nul n'ignorât qu'il n'était plus leur fidèle[2]. »

Sa politique fut accentuée dans le sens le plus rigoureux à l'égard du paganisme par ses fils Constant et Constance. Mais d'étranges contradictions en ralentissaient les effets. Proscripteur des sacrifices et du culte païen, Constance faisait preuve en plus d'une occasion d'un manque de logique dont le païen Symmaque, en présence de mesures tout autrement décisives, saura plus tard se prévaloir. « Constance, rappelait-il dans sa fameuse *Relation* adressée en 384 à Valentinien II[3], n'a rien enlevé aux privilèges des vierges consacrées ; il a rempli de nobles les charges sacerdotales ; il n'a point refusé de crédits aux cérémonies romaines : il a suivi le sénat plein d'allégresse à travers les rues de la Ville éternelle ; il a regardé les temples sans s'émouvoir ; il a lu le nom des dieux inscrits sur leur fronton ; il a demandé l'origine de ces sanctuaires, il en a admiré les architectes... »

Il y avait pourtant, dans ces violences à demi ineffi-

1. Loi du 25 mai 323 (*Code Theod.*, XVI, II, 5 : MOMMSEN, p. 836) ; inscription de Spello (entre 333 et 337). DESSAU, p. 705.
2. P. BATIFFOL, *la Paix constantinienne et le Catholicisme*, P., 1914, p. 399.
3. § VI (éd. SEECK, M.G.H., VI, I, p. 280 et s.). La pièce est traduite dans mon *Saint Ambroise*, Paris, 1908, p. 37-44. Sur la visite de Constance à Rome, en 356, v. aussi Ammien-Marcellin, XVI, x.

caces, de quoi ulcérer les âmes demeurées fidèles à l'ancien culte par la fascination des souvenirs littéraires classiques, par les glorieux souvenirs auxquels il paraissait lié, ou qui trouvaient dans les « mystères » un exutoire suffisant à leur sensibilité religieuse. Ces âmes étaient nombreuses encore, surtout parmi les classes élevées. Saint Augustin a noté avec quelque exagération peut-être, dans ses *Confessions* (VIII, II, 3) les sympathies païennes de « presque toute la noblesse romaine » (*tota fere romana nobilitas*) dans la seconde moitié du IVe siècle. Chez Prudence, le mot de *nobilitas* signifie à soi seul l'aristocratie païenne. De hauts personnages se soumettaient aux rites malpropres et sanglants du « taurobole ». Parmi les tauroboliés que nous connaissons, l'un, Clodius Hermogenianus Caesarius, fut proconsul d'Afrique en 368-370 et préfet de la Ville en 374 ; l'autre, Sextilius Agesilaus Aldesius, fut directeur des principaux services de la chancellerie et membre du consistoire : un autre encore, Vettius Agorius Praetextatus, « sacrorum omnium praesul », « princeps religiosorum », comme l'appelle Macrobe[1], fut préfet de la Ville en 367 et préfet du prétoire en 384[2]. On s'explique le succès momentané de la courte réaction inaugurée par Julien. Pourtant, une vingtaine d'années plus tard, saint Ambroise pouvait parler de son époque comme d'une époque chrétienne, *christiana tempora*[3]. Ambroise était trop perspicace pour s'exagérer à lui-même la portée de cette expression. Il savait de quels compromis tant d'esprits dénués de

1. *Saturn.*, I, XVII, 1 ; I, XI, 1.
2. D'autres faits sont cités par WISSOWA, *Rel. u. Kultus der Römer*[2], p. 98-102. Cf. GEFFCKEN, dans *Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt.*, 1918, p. 109.
3. *Ep.* XVII, 10 (P.L., XVI, 965) ; cf. saint Augustin, *Sermo* XLIV, 2 ; *Enarr.* LIV, 12 ; CI, II, 5.

toute mysticité faisaient dépendre leur adhésion au christianisme. Mais, au point de vue politique, la victoire de la foi chrétienne, si longtemps meurtrie et pourchassée, n'était déjà plus douteuse.

« Voyez, s'écriait le poète Prudence dans son *Contra Symmachum* (I, 544 et s.) en parlant du Sénat, voyez l'assemblée des vieux Catons prendre la robe blanche des catéchumènes et déposer les insignes du Pontificat! C'est à peine si une poignée reste encore sur la roche tarpéienne; les autres se précipitent vers les purs sanctuaires chrétiens; toute la curie d'Evandre court aux sources apostoliques. En tête marchent les Annii et les Probi. L'illustre Rome se glorifie d'avoir vu le généreux Anicius illustrer le premier par sa conversion l'assemblée des chefs de la Ville. L'héritier des Olybrii, après avoir inscrit son nom dans les fastes et revêtu le manteau brodé de palmes, ambitionne d'abaisser les faisceaux de Brutus devant les portes des martyrs et d'incliner devant le Christ la hache latine. La prompte foi des Paulinii, des Bassi, n'a pas hésité à se donner au Christ et à offrir au siècle futur les superbes rejetons de leurs races patriciennes. Faut-il nommer aussi les Gracques, ces amis du peuple, eux qui, investis du pouvoir et placés à la tête du Sénat, ont ordonné d'abattre les simulacres des dieux, et avec leurs licteurs se sont consacrés au Christ tout-puissant ? »

L'historien païen Ammien-Marcellin note, de son côté, que si les candidats à l'épiscopat romain mettent tant d'ardeur à se disputer cette charge, c'est que les avantages positifs n'y manquent pas : cadeaux des dames romaines, voitures confortables, habits magnifiques, repas dont le luxe surpasse celui des rois[1]. Pour malveillante qu'elle soit, l'observation décèle le prestige et l'apparat dont était entouré l'évêque de Rome.

La réconciliation de l'Église chrétienne avec l'État romain a eu, pour l'avenir du christianisme, des conséquences de premier ordre : « De nos jours, observe

1. *Res Gestae*, XXVII, III.

M. Paul Lejay[1], on est trop incliné à en restreindre l'importance. Jusqu'à la paix de l'Église l'hostilité des pouvoirs publics a pesé lourdement sur la vie des communautés chrétiennes. Le jour où elle a été définitivement écartée, nous voyons l'Église sortir comme d'un long hiver, consolider et développer ses cadres, discuter ses titres hiérarchiques, arrêter les lignes de ses dogmes, dresser les formules de sa foi, régler le culte, entourer les lieux saints des signes publics de la vénération, assurer des retraites sacrées aux âmes avides de perfection, donner à la moitié latine de l'Église une version plus fidèle de la Bible. Tous ces fruits sont la moisson du IV[e] siècle. » Cet épanouissement de la puissance spirituelle de l'Église et de sa prospérité matérielle s'est fait sentir aussi dans le domaine de la littérature. Encore devrons nous exclure de notre cadre la riche production des Athanase, des Basile, des Grégoire de Nazianze, des Grégoire de Nysse, des Jean Chrysostome, des Synesius, des Ephrem, pour ne tenir compte que des œuvres écrites en latin. Exégèse biblique, théologie spéculative, morale, histoire, hymnes d'Église, poésie didactique, épique et lyrique, l'effort chrétien se manifeste dans toutes les directions. L'art même, dès cette époque, devient « un système complet d'enseignement, une théologie en images, une apologétique figurée[2] ». On mesurera l'importance de ce renouvellement, si l'on songe que la littérature profane n'était plus représentée alors que par un Libanios, un Symmaque, un Macrobe ou un Claudien.

1. R.H.L.R., 1900, 187.
2. L. Bréhier, *L'Art chrétien*, P., 1918, p. 107.

II

Nous possédons, sous le nom de J. Firmicus Maternus, deux ouvrages de caractère tout à fait différent : un manuel d'astrologie, le plus ample que nous ait légué l'antiquité sur cet ordre de questions, *Matheseos libri* VIII, et un traité de polémique contre le paganisme, le *de Errore profanarum Religionum*[1].

Est-ce le même Firmicus qui les a écrits l'un et l'autre ? L'étude de Cl.-H. Moore ne permet plus guère d'en douter. Les deux œuvres ont été composées à quelques années de distance, l'une, entre 335 et 337, l'autre (le *de Errore*) entre 346 et 350. L'auteur de la *Mathesis* nous apprend qu'il est né en Sicile[2] ; or l'auteur du *de Errore* connaît personnellement ce pays[3]. Enfin la similitude des particularités de langue, les analogies d'expressions, sont frappantes[4] : au total, l'identification s'impose.

La *Mathesis* est dédiée à Lollianus Mavortius, gouverneur de Campanie. Firmicus lui-même appartenait à l'ordre sénatorial. Il nous apprend qu'il s'était d'abord consacré au barreau, et que, dégoûté par les désagréments et les inimitiés que lui avait valus l'exercice de sa profession, il l'avait finalement abandonnée. Dans

1. Dom Morin (*Histor. Jahrb.*, 1916, p. 229-266) attribue à Firmicus les *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (P.L., XX, 1071-1166) ; de même, avec des réserves, A. Reatz, dans *der Katholik*, XXI (1919), p. 300 et s.

2. I *Proœm.*, IV : « Siciliae situm, quam incolo et unde oriendus sum ». Cf. VI, XXX, 26.

3. *de Err.*, VII (description des environs de Henna).

4. Ces rapprochements sont indiqués dans l'édition de Ziegler, L., 1907. Un des plus significatifs est *de Err.*, XXVI, 3 ; cf. *Math.*, V, *Praef.* 3 (Skutsch, p. 280, ligne 17).

sa pensée, ses huit livres sur l'Astrologie devaient contenir « omnem disciplinam diuinae matheseos ». Il y a pourtant des lacunes et des erreurs[1] : l'auteur convient qu'il n'est pas très au fait de la matière qu'il traite. Il travaille d'après des sources grecques et latines, dont il précise rarement l'origine, soucieux avant tout (de son propre aveu) d'annexer une nouvelle province à la littérature romaine[2]. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ce traité technique. Il suffira de noter les tendances curieuses qui s'y font jour. Firmicus recommande certaines restrictions prudentes dans l'usage des déterminations astrologiques. Il faut se garder de rien avancer sur les choses de l'Etat ni sur l'empereur. Maître de l'univers, l'empereur échappe, en raison de sa divinité même, aux influences stellaires[3]. Ce qui, à notre point de vue, est assez significatif, c'est que Firmicus paraît préoccupé de divers problèmes moraux connexes à sa science favorite. Il cherche à concilier, d'une façon d'ailleurs fort superficielle, le souci de la morale et le respect de l'astrologie[4]. Il veut qu'on n'aborde cette science qu'avec un cœur pur et sobre, car elle oblige à un commerce journalier avec les dieux[5]. Les prières par lesquelles il ouvre les Ve et VIIe livres sont d'un accent presque chrétien.

Qu'il eût déjà embrassé la foi, au moment où il écrivait sa *Mathesis* et projetait d'autres travaux du même genre[6], c'est ce qu'on n'oserait raisonnable-

1. Voir Boll., dans P.W., VI, 2374.
2. V. *Proœm.*, III.
3. *Math.*, II, xxx, 4 et s.
4. I, vi, 3.
5. II, xxx, 1.
6. V, 1, 38 ; VIII, 1, 10 ; VIII, iv, 14.

ment soutenir. L'astrologie était, de longue date, suspecte au christianisme[1] en tant que contraire à l'idée même d'une Providence dont rien ne peut enchaîner les libres décisions. En prétendant que la destinée est immuablement inscrite dans les astres, les astrologues paraissaient rendre superflu tout recours au vrai Dieu. Ce qu'on peut dire, c'est que Firmicus trahit certaines dispositions intimes qui rendent moins surprenant le fait de sa conversion, survenue dans le laps d'une dizaine d'années qui sépara de la *Mathesis* le *de Errore profanarum Religionum*.

Le début du *de Errore* manque : les deux premiers feuillets ont été arrachés de l'unique manuscrit fort gâté, un Vaticanus-Palatinus (n° 165, X[e] s.), d'après lequel Mathias Placius Illyricus donna la première édition, à Strasbourg en 1562, et que Bursian a retrouvé en 1856 à la Vaticane. Firmicus s'en prend tout d'abord à la divinisation des éléments : l'eau (culte d'Osiris et d'Isis), la terre (culte de Cybèle et d'Attis), l'air (culte de la *Juno caelestis*), le feu (Perses, Mages, culte de Mithra) ; et il coupe ses anecdotes plus ou moins scandaleuses d'exhortations pathétiques à l'adresse des fauteurs de ces fictions ridicules. Il applique ensuite (§ VI et s.) les procédés critiques de l'exégèse évhémériste à une série d'autres cultes, de ceux surtout qui, venus d'Orient, étaient spécialement chers au sentiment religieux païen (le *Liber* de Crète, et celui de Thèbes : la Cérès d'Henna : Adonis : Jupiter Sabazios : les Corybantes ; le Cabire de Macédoine) : parricide, adultère, pédérastie, vol,

1. Voir *Dict. of Christian Antiquities*, Lo., 1893, art. *Magic* et *Astrologie* ; R.H.L.R., 1903, p. 431 et s., et 1906, p. 40 ; *Rev. Histor.*, t. LXV (1897), p. 262 et s. La polémique chrétienne contre ces pratiques n'a pas encore été étudiée d'une façon approfondie.

inceste, il n'est pas de crime que ces dieux n'autorisent par leur exemple, et dont on ne puisse recueillir dans leurs légendes la leçon [1]. Firmicus prête même au soleil un éloquent discours. où, à propos de l'identification que d'aucuns voulaient parfois établir entre Bacchus et l'astre de lumière, celui-ci proteste contre pareille extravagance et invite les hommes à écouter plutôt la parole divine (§ VIII, 1-3). Quelques chapitres sont consacrés à dévoiler l'étymologie du nom de certains dieux : Serapis (= Σάρρας παῖς, l'enfant de Sarah). c'est le Joseph de l'Ecriture, que les Egyptiens adorent comme assurément il n'aurait jamais voulu l'être ; les Pénates (de *penus*, provisions) n'étaient à l'origine que les mets quotidiens par lesquels l'homme soutient sa vie, etc. A ces fantaisies succèdent (XVIII et s.) des indications. fort précieuses pour l'histoire, sur les signes et les symboles, ou mots de passe. en usage dans les mystères [2]. « J'ai pris à manger dans le tympanon. j'ai bu dans la cymbale et j'ai appris à fond les religieux mystères » (Culte d'Attis et mystères d'Eleusis) : « Salut. nouvel époux, salut, nouvel époux, salut, lumière nouvelle ! » (Mystères de Iacchos) : « Dieu issu de la pierre ! » (Mystères de Mithra) ; « Hélas ! ô toi qui as deux cornes et deux formes ! » (Mystères de Bacchus) ; « Ayez bon courage, vous, l'initié du dieu affranchi : car vous serez affranchis de vos douleurs » (Mystères d'Isis, d'Attis

1. XII, 5.

2. M. PAUL FOUCART écrit à ce propos (*Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 377) : « Firmicus Maternus s'est trompé, je crois, sur la valeur de ces formules et sur leur emploi. Ce n'était pas un mot de passe servant aux initiés à se reconnaître entre eux, mais une réponse à la question posée par les ministres du temple ; chacun des récipiendaires déclarait qu'il avait accompli les actes fixés par le rituel. » Cf. *ibid.*, p. 383 ; et GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle* (Bibl. des Ec. franç. d'Ath. et de Rome, fasc. 107 [1912], p. 132 et 543).

ou d'Adonis); « Le taureau est père du serpent, et le serpent est père du taureau » (Mystères de Dionysos).

Les réfutations de Firmicus, les rapprochements qu'il indique entre ces formules et tels passages de la Bible, n'ont pas beaucoup d'intérêt. Mais ce qui est tout autrement significatif, ce sont les énergiques appels au bras séculier dont il coupe ses démonstrations. Il se tourne vers les empereurs Constantin et Constans (*sacratissimi imperatores, sacrosancti imperatores, sacrosancti principes, domini imperatores*) et les supplie de détruire, une fois pour toutes, ces cultes démoralisateurs et impies :

« Ces abominations, très saints empereurs, il vous faut les extirper, les anéantir, leur appliquer les plus sévères prescriptions de vos édits. Ne souffrez pas que cette erreur funeste et insensée souille plus longtemps l'univers romain... Certains refusent, se dérobent et souhaitent passionnément leur propre perte. Assistez tout de même ces malheureux, délivrez-les, ils périssent ! Si le Dieu d'en haut vous a confié l'Empire, c'est pour que vous guérissiez ces blessures. Nous savons quel péril leur crime leur fait courir, quel châtiment est réservé à leur erreur : mieux vaut les en libérer malgré eux que de les abandonner de leur plein gré à leur perte » [Ils sont semblables à des malades qui réclament des aliments susceptibles de leur nuire, et qu'il faut obliger à accepter les remèdes les plus énergiques, à se laisser traiter par le fer et par le feu. Une fois guéris, ils se rendent compte du bienfait de cette contrainte.]... « Quant à vous, très saints empereurs, la nécessité vous commande de vaincre et de punir ce mal. Dieu vous ordonne dans sa Loi de poursuivre en tous lieux de votre sévérité le crime d'idolâtrie. Ecoutez et méritez dans votre esprit sacré ce que Dieu prescrit à propos de ce crime : [Suit le texte du *Deutéronome*, XIII, 6-10 ; 12-18].

Et encore :

« Il s'en faut de peu que, grâce à vos lois, le démon soit complètement abattu, l'idolâtrie éteinte, cette funeste contagion abolie. Déjà le poison a perdu de sa nocivité; chaque jour, diminue l'aliment des passions profanes. Dressez l'étendard de la foi : c'est

là le rôle que la divinité vous a réservé. Grâce à sa faveur, vous avez magnifiquement renversé tous vos ennemis, par qui s'affaiblissait l'Empire romain. Dressez le signe de la loi vénérable. Portez les sanctions, promulguez les édits nécessaires... Le Christ, dans sa bienveillance, a réservé à son peuple par l'œuvre de vos mains la destruction de l'idolâtrie et la ruine des temples profanes »... « Enlevez sans inquiétude les ornements des temples. Que ces dieux fondent au feu de vos monnaies, à la flamme de vos mines. Confisquez à votre bénéfice tous leurs présents ; faites-en votre propriété. Depuis la ruine des temples, la puissance divine n'a fait qu'accroître votre propre puissance... »

Il y a quelque chose d'un peu pénible dans le spectacle de cette intolérance d'anciens persécutés qui, à peine délivrés de leur propre cauchemar, se hâtent de se faire persécuteurs à leur tour. Ces exhortations vengeresses ne restèrent pas lettre morte. Si l'ouvrage de Firmicus est de 346, il a pu contribuer à la promulgation du rigoureux édit de cette même année qui, « pour ôter aux égarés la possibilité de pécher » (c'étaient les termes mêmes de l'édit), ordonnait l'interruption des sacrifices et la fermeture des temples. Quelques années plus tard (353/356) les dispositions d'une loi analogue, déjà portée en 341, étaient renouvelées. Certes, à l'égard des chrétiens, les circonstances atténuantes ne manquent pas, et Gaston Boissier les a plaidées avec habileté[1] : « Leurs sentiments de colère et de haine se comprennent, observe-t-il ; le paganisme était l'ennemi, un ennemi implacable, qui, depuis trois siècles, les empêchait de vivre en repos et qu'ils étaient tous élevés à craindre et à détester... Après tout, le paganisme avait donné l'exemple de ces rigueurs ; ayant frappé par l'épée le premier, il semblait juste qu'il pérît par l'épée. » Puis, on était

1. *Fin du Pag.*, I, 67 ; 69.

encore dans le premier enthousiasme d'une victoire qui tenait du prodige. La réaction esquissée par l'empereur Julien conseillera plus de prudence et de retenue, en même temps qu'elle ranimera les espoirs païens, quelque temps désemparés. Il reste que, pour qui se souvient des belles paroles que Lactance écrivait au début du IV[e] siècle sur le devoir d'user de la persuasion et de proscrire toute violence dans les controverses religieuses [1], une si prompte évolution ne laisse pas que d'être attristante.

Le *de Errore profanarum religionum* mériterait un commentaire nourri, dont les éléments seraient aisés à trouver dans les doctes travaux publiés en ces dernières années sur les mystères païens. L'opuscule n'est pas ennuyeux : une rhétorique ardente y met de la vie. Au surplus, quand on évalue ce que Firmicus doit à ses prédécesseurs chrétiens [2] (Cyprien [surtout pour les citations bibliques], Minucius Felix, Arnobe), et ce qu'il a recueilli de tours et d'expressions chez ses modèles profanes (Térence, Salluste, Ovide, Tite-Live, Virgile, Plotin, Porphyre, etc.), sa part d'originalité personnelle apparaît modeste. Mais il a eu le mérite de se former une documentation assez précise sur les modalités contemporaines des cultes qu'il voulait dénoncer comme absurdes et abominables.

En outre, son œuvre nous révèle l'enivrement excessif que causa à certains chrétiens, de tempérament passionné, l'étonnant retour de fortune qui semblait mettre les forces de l'Empire au service de leur foi. Il leur apparut qu'un triomphe aussi inespéré, qu'un tel coup de la Providence, devait déployer

1. *Diu. Inst.*, V, xx, 9 (C.V., XIX, p. 468). Cf. *Epitome*, LIII.
2. Cf. l'éd. ZIEGLER, p. XLV.

immédiatement tous ses effets, et qu'il fallait que la vérité, sûre désormais de l'avenir, exerçât son droit imprescriptible en supprimant les obstacles susceptibles de ralentir sa marche.

III

Reticius, évêque d'Autun, fut dans les premières années du IV[e] siècle une des grosses influences de l'Église de Gaule[1]. Il joua un rôle important au synode de Rome, en 313, où fut condamné Donat[2], et au synode d'Arles en 314[3]. Saint Jérôme lui attribue un ouvrage volumineux contre Novatien, et un *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Jérôme évite, dans le *de Viris illustribus*, où il veut rehausser le prestige de la littérature chrétienne, de laisser entendre le peu de bien qu'il pense de ce commentaire. Plus libre dans ses lettres[4], il en marque les insuffisances, non pas tant au point de vue de la forme, que sous le rapport de l'interprétation elle-même : Reticius aurait oublié le premier devoir de l'exégète, qui est de faciliter au lecteur l'intelligence du texte qu'il a entrepris de paraphraser. Le *Commentaire* de Reticius existait encore au XII[e] siècle : Berenger en cite un fragment dans son *Apologie d'Abélard*[5]. Depuis cette époque, on en perd la trace.

1. Saint Jérôme, *de Vir. ill.*, LXXXII ; saint Augustin, *Contra Iul. Pelag.*, I, III, 7.
2. Augustin, *Ibid.*
3. Saint Optat, I, XXIII.
4. *Ep.* XXXVII, 3.
5. P.L., CLXXVIII, 1864.

IV

Que le bienfait des amitiés officielles n'ait pas été toujours pour l'Eglise un bienfait sans mélange, c'est ce que démontre, à n'en point douter, la vie de saint Hilaire de Poitiers.

Le IVe siècle est l'époque des grandes luttes dogmatiques, luttes ariennes, priscillianistes, origénistes, donatistes, manichéennes, novatiennes, pélagiennes. De ces dissensions intestines, aucune ne fut plus grave, plus déchirante pour la foi chrétienne, que la controverse suscitée par Arius. C'était l'économie fondamentale de la Révélation qui était menacée. En outre, les Césars, en se constituant les protecteurs du christianisme, entendaient bien le mettre en tutelle et prendre parti, au nom de leur omnipotence, entre les factions déchaînées. La faveur manifestée par Constance aux partisans de l'arianisme contre les tenants de la foi de Nicée aurait pu être un facteur décisif dans le développement des faits, si l'admirable ténacité d'un saint Athanase en Orient, d'un saint Hilaire en Occident, n'y avait fait contrepoids. Premier « docteur »[1] de l'Église latine, saint Hilaire n'apparaît à la lumière de l'histoire que pendant une dizaine d'années, mais durant cette courte période, qui va de 355 à 367, son action s'exerça avec une efficacité souveraine.

Hilaire naquit à Poitiers dans les premières années du IVe siècle. Sa famille, qui tenait un rang élevé,

1. Ce titre lui a été officiellement décerné au XIXe siècle par le décret *Quod potissimum* de la Congrégation des Rites (29 mars 1851) et le Bref Apostolique *Si ab ipsis* (13 mai 1851).

était païenne[1]. Dans cette Gaule du IV[e] siècle, qui était « une Italie bien plutôt qu'une province[2] », Hilaire reçut une culture très soignée. Il a indiqué dans l'introduction de son ouvrage sur la Trinité les motifs qui le déterminèrent à se convertir. Il avait vivement senti que jamais il ne pourrait se contenter des jouissances matérielles, bestiales (*beluinae*), de l'oisiveté et de la richesse. Une vie honnête, mais toute ouatée de prudence épicurienne, ne le séduisait pas davantage. Il avait un appétit du divin que satisfaisaient mal les contradictions de la philosophie. La rencontre des Livres saints fit l'illumination dans son âme, jusqu'alors obscure et partagée. De la période entre son baptême et l'épiscopat, nous ne savons rien. Il avait été marié, si l'on en croit le poète Venantius Fortunatus, qui écrivit sa vie, en vers, à la fin du VI[e] siècle. Nous avons même une lettre d'Hilaire « à sa fille Abra » : mais ce morceau est d'une si niaise préciosité qu'il est difficile de le croire authentique.

Une fois évêque de Poitiers, un peu après 350, Hilaire ne tarda pas à entreprendre les luttes qui devaient remplir sa vie. Il était resté jusqu'alors fort étranger aux discussions orientales sur l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος[3] et se reposait dans la paisible possession et prédication des vérités acquises[4]. Son premier ouvrage, les *Commentaires* sur saint Mathieu, où il traite diverses questions connexes au texte évangélique bien plutôt qu'il n'en donne une paraphrase

1. In Ps. 146, 13 (C.V., t. XXII, p. 853, l. 9).
2. Le mot est de Pline l'Ancien, *Hist. Nat.* III, iv. Il était plus vrai encore au IV[e] siècle qu'au I[er]. Pour l'enseignement à Poitiers, cf. Ausone, *Prof.*, xi, 46-48; *Epigr.* xlvii, 2, 208.
3. Lui-même en fait l'aveu : *de Syn.*, xci : « ... fidem Nicaenam nunquam nisi exsulaturus audivi. »
4. Cf. *de Trin.*, I, xiv.

continue, le montre fidèle à la tradition trinitaire de Tertullien et de Novatien : les formules de Nicée n'ont encore exercé sur lui aucune influence. Les synodes d'Arles (353) et de Milan (355), l'exil de Paulin de Trèves, d'Eusèbe de Verceil, de Lucifer de Calaris, de Denys de Milan, lui ouvrirent les yeux sur la menace arienne : « *Horum furori respondere animus exarsit* », affirme-t-il [1]. Il entama résolument la lutte avec Saturninus, le primat d'Arles, acquis aux idées des ariens. Dès 356 il adressait un premier opuscule à l'empereur Constance pour le conjurer de pacifier l'Église, de retirer aux ariens l'appui qu'il leur prêtait, et de rendre à leur siège les évêques exilés. L'ardeur de son activité le désignait aux évêques ariens comme un adversaire dangereux. Au synode de Béziers (356), ils l'empêchèrent de défendre Athanase et la foi de Nicée, ils le signalèrent à l'empereur comme factieux et obtinrent contre lui une sentence d'exil.

Hilaire fut relégué en Phrygie [2]. Il sut profiter largement, pour son perfectionnement intellectuel, de ces temps douloureux. Il s'initia à la littérature grecque chrétienne (il serait intéressant de savoir de quels théologiens il nourrit alors sa pensée). C'était une forme de culture assez rare déjà à cette époque et qui lui conférait, parmi les dialecticiens occidentaux, une supériorité dont son *de Trinitate*, composé pendant cet exil [3], porte la marque. Dans ces douze livres, c'est principalement aux ariens qu'il en a, encore que sa polémique vise parfois les sabelliens, les juifs et les

1. *Ibid.*, I, xvii.
2. Cf. Saint Jérôme, *de Vir. ill.*, c ; Hilaire, *De Syn.*, lxiii.
3. Cf. *de Trin.*, X, iv (P.L., X, 346) : « Loquemur exsules per hos libros, et sermo Dei, qui uinciri non potest, liber excurret. »

gnostiques. Il connaît l'étendue du mal contre lequel il veut prémunir les esprits[1]. Il esquisse çà et là avec clairvoyance la psychologie arienne, cette *haeretica subtilitas* qui joue sur les mots pour tromper les simples, et qui s'adapte si complaisamment à la *prudentia saeculi*. Les discussions d'Hilaire révèlent en plus d'une page la pénétration de son esprit, et elles nous font connaître le détail de l'argumentation arienne. Telle pièce de même origine s'est conservée grâce à lui[2]. En une matière dont la difficulté l'effraie[3], Hilaire fait comprendre aux lecteurs que les mots qu'il est obligé d'employer, les images et comparaisons dont il use, sont désespérément inégales aux vérités ineffables qu'il s'agit de rendre intelligibles, et qu'ils ne doivent y voir que des approximations lointaines destinées à les acheminer du connu à l'inconnu[4]. Le *de Trinitate* est un des monuments de la haute spéculation chrétienne durant les premiers siècles : jamais les problèmes de la Christologie n'avaient encore été approfondis en Occident avec un détail si minutieux. — Le *de Synodis*, qui est lié au *de Trinitate* dans presque tous les manuscrits, n'a le caractère spéculatif que dans certaines de ses parties (§ LXVI-XCII). L'objet principal de l'ouvrage, qui est adressé aux évêques de Gaule, des deux Germanies et de Bretagne, est de mettre les Occidentaux au courant des luttes orientales contre l'arianisme. C'est ainsi qu'Hilaire est amené à citer et à apprécier plusieurs formulaires de foi orientaux : la seconde formule de Sirmium (357), de couleur nettement

1. Cf. XI, I : « ... multis iam per omnes ferme Romani imperii prouincias ecclesiis morbo pestiferae huius praedicationis infectis. »
2. Cf. la lettre d'Arius à Alexandre, VI, V.
3. II, V.
4. I, XIX.

arienne, les douze anathématismes d'Ancyre (358), la formule du synode *in encaeniis* d'Antioche (341), la « confession » de Philippopolis (343-344), la première formule de Sirmium (351). L'opuscule est précieux au point de vue historique: il préparait la pacification des esprits en leur donnant une vue plus nette des questions en litige et de la position des partis.

L'autorité d'Hilaire s'affirmait même en Orient. Quoique évêque latin, il fut invité à prendre place au Synode de Séleucie en 359, et il y soutint contre la la majorité semi-arienne et contre les anoméens les conclusions de Nicée. Il s'associa également à la députation envoyée à Constantinople pour renseigner l'empereur sur ce qui s'était passé à Séleucie. Saturninus d'Arles se trouvait au même moment à Constantinople. Hilaire sollicita une audience de Constance. Nous possédons son placet, l'*ad Constantium Augustum*. Il y rappelait, en onze chapitres, les circonstances de son injuste exil, et suppliait l'empereur, dans l'intérêt de la paix de l'Orient et de l'Occident, d'entendre le langage de la foi authentique, toute brouillée par les intrigues, les subtilités, les vaines disputes. Constance n'écouta point la prière d'Hilaire. Alors celui-ci laissa éclater son indignation dans un pamphlet qui ne fut publié peut être qu'après la mort de l'empereur (3 nov. 361). Enumérant les attentats commis par les ariens et couverts par Constance, Hilaire n'hésitait pas à le comparer aux pires persécuteurs :

« Je te crierai donc, Constance, ce que j'aurais dit à Néron, ce que Dèce et Maximin auraient entendu de ma bouche. Tu combats contre Dieu, tu ravages l'Église, tu persécutes les saints, tu détestes les prédicateurs du Christ, tu anéantis la religion, tyran non des choses humaines, mais des choses divines. Je t'ai dit jusqu'à présent quels crimes te sont communs avec ces persécuteurs : apprends maintenant ceux qui ne sont qu'à toi. Tu te prétends

faussement chrétien, et tu es un nouvel ennemi du Christ; précurseur de l'Antechrist, tu accomplis ses œuvres ténébreuses... Tu distribues les sièges épiscopaux à tes partisans et tu remplaces les bons évêques par de mauvais. Tu emprisonnes les prêtres, tu mets tes armées en campagne pour terroriser l'Église, tu asssembles des conciles, et tu contrains à l'impiété les évêques occidentaux enfermés à Rimini, après les avoir effrayés par tes menaces, débilités par la faim, amoindris par l'hiver, égarés par tes mensonges[1]... »

Une activité aussi intrépide parut redoutable aux ariens orientaux. Ils firent renvoyer Hilaire en Gaule sous prétexte qu'il était « *discordiae seminarium et perturbator Orientis*[2] ». Reçu avec de grandes démonstrations de joie dans sa ville épiscopale, Hilaire ne songea pas à se donner le moindre repos. Évincer de la Gaule l'arianisme, telle fut la tâche dont il poursuivit sans trêve l'accomplissement. Après divers synodes provinciaux, le concile de Paris tenu en 361 anathématisa les chefs du mouvement arien, Auxence, Ursace, Valens, Saturnin. La doctrine nicéenne triomphait en Gaule; Hilaire porta la bataille en Italie. Une conférence le mit aux prises à Milan avec l'évêque Auxence. Celui-ci se tira d'affaire en usant d'équivoques, et saint Hilaire, qui protestait, reçut l'ordre de quitter Milan[3]. Il obéit, mais dénonça dans le *Contra Auxentium* la fourberie de son adversaire, « cet ange de Satan, cet ennemi du Christ, ce dévastateur maudit, ce renégat de la foi qu'il a confessée par le mensonge et qu'il outrage par le blasphème[4] ».

Ses dernières années, passées dans son diocèse, furent fécondes en œuvres exegétiques et historiques.

1. § VI-VII.
2. Sulp.-Sévère, *Chron.*, II, XLV, 4.
3. *Contra Aux.*, § VIII.
4. § XII.

Disciple d'Origène[1], il appliqua les procédés de l'interprétation allégorique à l'étude des Psaumes dans ses *Tractatus super Psalmos*, qui ne nous sont parvenus qu'incomplets[2] : les psaumes y sont expliqués en fonction de l'*euangelica praedicatio*. Les *Tractatus Mysteriorum*, découverts en 1887 par Gamurrini dans le fameux manuscrit d'Arezzo, sont conçus dans le même esprit, et, quoique fort abîmés, livrent clairement le dessein d'Hilaire :

« Toute l'œuvre contenue dans les volumes sacrés, y déclare Hilaire, annonce par des paroles, exprime par des faits, corrobore par des exemples la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, envoyé par son Père et né homme d'une Vierge, grâce à l'opération de l'Esprit-Saint. Depuis l'origine de ce monde, le Christ, par des préfigurations authentiques et absolues (réalisées) dans les patriarches, engendre l'Église, la lave, la sanctifie, la choisit, la met à part ou la rachète : par le sommeil d'Adam, par le déluge de Noé, par la bénédiction de Melchisédech, par la justification d'Abraham, par la naissance d'Isaac, par la servitude de Jacob... L'objet de cet ouvrage est de montrer que, dans chaque personnage, dans chaque époque, dans chaque fait, se reflète comme en un miroir l'image de sa venue, de sa prédication, de sa résurrection, et de notre Église[3]. »

Et plus loin :

1. Cf. saint Jérôme, *Ep.* xxxiv, 3.

2. Il reste les paraphrases des *Ps.* 1, 2, 9, 13, 14, 51-69, 91, 118-150. Certains renvois indiqués par Hilaire décèlent des lacunes évidentes. Les mss ne nous livrent donc qu'un *choix*. — Les commentaires sur les Ps. 15, 31 et 41 ne sont pas authentiques. Quelques fragments supplémentaires dans R.B., t. XXVII (1910), p. 19. Le mot *tractatus* comporte dans la langue ecclésiastique deux acceptions principales. Il signifie 1° traité, commentaire, explications, principalement sur la Bible (v.g. les confesseurs africains, dans saint Cyprien, *Ep.* lxxvii, 1 ; les « *Tractatus super Psalmos* » de saint Hilaire de Poitiers ; saint Jérôme, *de Vir. ill.*, xxxvii, xlviii, xlix, etc.) ; 2° Sermon (cf. Ps.-Cyprien, de *Op. et Eleem.*, xii [Hartel, III, 1, p. 383] ; saint Augustin, *Ep.* ccxxiv, 2 [C.V., t. LVII, p. 453, l. 5] : « ... tractatus populares, quos Graeci homilias uocant » ; Optat, *Contra Parmen.*, vii, 6 : « ... Omnis tractatus in ecclesia a nomine Dei incipitur et eiusdem Dei nomine terminatur. »

3. § 1 (C.V., LXV, p. 3, l. 10 et s.).

« Ces faits, signifiés par les divers personnages (de l'Ancien Testament), mais connus et parachevés dans le Christ seul, il convenait qu'ils fussent gardés pour la postérité dans des ouvrages écrits et rédigés. Et ainsi, les générations à venir, instruites des actions des temps antérieurs, pourraient contempler le présent même dans le passé, et vénérer le passé maintenant encore dans le présent [1]... »

Telle est la méthode : saint Jérôme, qui, sous l'influence d'Origène, devait à son tour la pratiquer, saura en apercevoir les difficultés, dont Hilaire ne semble guère s'être avisé.

De ses Commentaires sur Job, il ne reste que deux fragments. Nul doute qu'Hilaire ne s'y évertuât comme ailleurs à dévoiler les mystiques rapports de la *typica significantia*.

Mais il n'oubliait pas la question arienne, ou plutôt son esprit en demeurait obsédé. Les *Fragmenta historica* font grand honneur à son zèle d'historien. Ils méritent une attention spéciale, en raison de leur importance comme « source » pour l'histoire ecclésiastique, en raison aussi des problèmes qu'ils suscitent pour la critique moderne.

Les conflits dogmatiques du IVe siècle provoquèrent, comme on sait, la formation de plusieurs recueils documentaires très précieux, soit en Orient, soit en Occident. Il fallait bien alimenter les polémiques, et fournir à l'opinion de quoi s'éclairer. Que l'on se rappelle les pièces insérées par saint Athanase dans son *Apologie contre les Ariens*, dans son *Histoire des Ariens adressée aux moines*, dans son traité sur *les Décrets du Concile de Nicée* : les lettres collectionnées

1. *Ibid.*, II, 14 (C.V., p. 37, l. 5).

par Arius et par Alexandre ; la Συναγωγή de Sabinus d'Héraclée : les *Gesta purgationis Caecilii et Felicis*, etc... — Plus complet qu'aucun autre, le recueil connu sous le titre de *Fragmenta historica* est constitué d'après un plan assez analogue : ce sont des lettres de papes, d'évêques, d'empereurs, des actes et décrets de divers conciles, des professions de foi, chaque pièce étant ordinairement reliée à la précédente par un texte explicatif plus ou moins long.

Ces *Fragmenta historica* furent publiés pour la première fois en 1598 par Nicolas le Fèvre, à Paris, d'après l'édition que Pierre Pithou, mort deux ans auparavant, avait préparée et presque terminée déjà. Pithou avait travaillé sur un manuscrit du XVIe siècle où les fragments étaient classés en deux séries, l'une anonyme, l'autre attribuée nommément à saint Hilaire. Le Fèvre tint compte de cette division et aussi de cette attribution : toutefois, pour des raisons chronologiques, il inversa l'ordre des séries, en faisant passer du premier au second rang la série anonyme. — Un siècle plus tard, le bénédictin Pierre Coustant admit que *tous* les documents inclus dans le manuscrit de Pithou étaient des fragments d'un grand ouvrage historique composé par saint Hilaire sur les conciles de Rimini et de Séleucie[1] : c'est pourquoi, dans l'édition des œuvres de saint Hilaire qu'il publia en 1693 et qui a longtemps fait autorité, il les intitula en bloc, après les avoir disposés selon une plus exacte chronologie, *Fragmenta ex libro sancti Hilarii Pictaviensis Prouinciae Aquitaniae*, etc., dénomination qui,

1. Cet ouvrage est attesté par saint Jérôme dans sa notice sur Hilaire (*De Vir. ill.*, § c) : « Est eius... liber aduersum Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens. »

abrégée diversement, a passé depuis lors dans l'usage ordinaire.

Chargé par la commission du *Corpus Script. eccles. latinorum* de publier un certain nombre d'opuscules d'Hilaire parmi lesquels les *Fragmenta historica*, un jésuite, le P. Feder, entreprit en manière de travail préparatoire[1] d'étudier la tradition manuscrite, le contenu historique et l'origine de cette collection, qu'il désigna (pour ne rien préjuger) sous le titre de *Collectanea antiariana Parisina*.

Feder établit en premier lieu que le Cod. Parisin. Armamentarii lat. 483, du IXe s. (= A), conservé à la bibliothèque de l'Arsenal, et que le Fèvre et Constant n'avaient pas connu, est l'archétype des deux manuscrits utilisés par eux, à savoir le Cod. Pithoeanus (= T) aujourd'hui perdu et le Cod. Paris. lat. 1700, du XVIIe siècle (= C), lequel n'est au surplus qu'une copie de T. Il dressa aussi la liste d'autres manuscrits où plusieurs des pièces de la *Coll. antiar. Par.* apparaissent isolément, et il fournit des références complètes aux recueils imprimés (surtout conciliaires) où tels de ces documents ont été insérés.

Il s'efforça ensuite de déterminer l'origine de ces *Fragmenta historica*. Dans les manuscrits, le nom d'Hilaire de Poitiers figure en tête de la seconde série (à laquelle la première se rattache, en fait, très étroitement). Or cette donnée se trouve confirmée par l'étude intrinsèque des fragments qui composent ladite série. C'est ainsi que la pièce par laquelle elle s'ouvre est, de toute évidence, une introduction à un ouvrage historico-polémique, rédigé par un évêque qui a joué un rôle important au concile de Béziers,

1. S.B.W., CLXII, 4 (1910); CLXVI, 5 (1911); CLXIX, 5 (1912).

qui a fait de vaines tentatives en vue d'obtenir une audience de l'empereur, et qui veut lutter jusqu'au bout pour Athanase et pour la foi de Nicée. Comment, à ce signalement, ne pas reconnaître Hilaire ?

Aussi bien cette attribution n'est-elle guère contestée. Mais le point délicat est celui-ci : ces fragments sont ils des matériaux pour une œuvre qu'Hilaire n'a pu conduire à son terme, ou sont-ils des extraits d'une œuvre achevée que nous n'avons plus ? C'est à la seconde solution que le Père Feder se rallia. Par une série de considérations où l'analyse historique des textes en litige et le témoignage des contemporains s'éclairaient mutuellement. il aboutit aux hypothèses que voici.

Dès 356, au lendemain du concile de Béziers (et non pas. comme on le croyait depuis Coustant, pendant son exil de 359-360 à Constantinople), Hilaire composa un écrit d'un caractère à la fois historique et polémique qui n'était autre que le *Liber aduersus Valentem et Ursacium* mentionné par saint Jérôme. De ce travail plusieurs morceaux subsistent encore, à savoir deux et probablement trois des *Fragmenta historica*[1]. auxquels il faut joindre deux autres des documents qui nous sont parvenus sous le titre inexact et désormais périmé de *ad Constantium liber primus* : la lettre du concile de Sardique à l'empereur Constance et le texte narratif qui y est joint.

Le P. Feder emprunta ces vues pour l'essentiel à un remarquable article de dom A. Wilmart paru dans la *Revue bénédictine* de 1907[2] : mais en même temps

1. La *Praefatio ad opus historicum*, les *Varia ex actis synodi Sardicensis*, sans doute aussi l'*Epistula synodi Sardicensis Orientalium*.

2. « *L'Ad Constantium liber primus* de saint Hilaire de Poitiers et les *Fragments historiques.* »

qu'il s'appropriait les idées de dom Wilmart, le P. Feder les systématisait et les conduisait plus loin que dom Wilmart n'avait voulu faire. Il croit qu'après les conciles de Séleucie et de Rimini, vers décembre 359, saint Hilaire composa une suite à son ouvrage contre Valens et Ursace. Il s'agissait pour lui cette fois d'inciter à une rétractation les évêques « tombés » à Rimini. A cette seconde partie appartiendrait l'*Epistula legatorum synodi Seleuciensis ad legatos synodi Arimensis* et probablement aussi sept autres des *Fragments historiques*.

Quant aux *Fragments* non susceptibles d'être classés dans les deux premières parties de l'ouvrage de saint Hilaire contre Valens et Ursace, Feder suppose qu'ils étaient incorporés à une troisième partie parue en 367, peu avant ou peu après la mort d'Hilaire.

La formation de la collection, telle qu'elle nous est parvenue, s'expliquerait ainsi. Un anonyme, qui avait peut-être l'intention de donner un nouvel exposé des luttes ariennes, aurait extrait, pour son propre usage, de l'ouvrage d'Hilaire les nombreux documents que celui-ci y avait insérés, et il les aurait munis d'amples notes marginales. Ces *excerpta* commodes furent transcrits et circulèrent de bonne heure : certains indices permettent d'affirmer que le recueil fut constitué en Italie, dès la fin du IVe siècle.

Il est évident que, dans ces combinaisons, la conjecture occupe une très large place : il n'en saurait être autrement en un tel sujet. Au moins les données capitales de l'énigme littéraire que proposent à la curiosité des critiques les *Fragmenta historica* sont elles utilement fixées désormais. Et il est intéressant de retrouver chez le grand évêque ce goût romain de clarté administrative et d'ordre méthodique, qui four-

nissait aux débats oratoires l'appui des documents et des faits.

Saint Hilaire servit aussi ses idées par la poésie. Il est le premier qui ait composé en latin des hymnes d'Église. Isidore d'Espagne l'affirme [1], et déjà saint Jérôme avait signalé le *Liber hymnorum* [2]. Son séjour en Orient lui avait permis de se rendre compte de l'efficace propagande qu'est susceptible d'exercer la parole chantée. Empruntant des airs profanes, Arius n'avait-il pas fabriqué des chansons à l'usage des matelots, des meuniers, des voyageurs [3]? Le procédé était renouvelé des gnostiques [4], et Hilaire jugea bon de se l'approprier. Nous savons qu'il éprouva des difficultés pour imposer l'usage du chant d'Église à ses compatriotes [5]. Jusqu'en 1887, quelques hymnes étaient connues sous son nom, mais sans garanties suffisantes d'authenticité. Le manuscrit d'Arezzo en a livré trois, qu'on peut raisonnablement lui attribuer. La première pièce, *Ante saecula qui manes*, est écrite dans le rythme dénommé deuxième asclépiade (= un vers glyconique suivi d'un asclépiade mineur). Les quatre dernières strophes manquent. Vient ensuite — après une lacune de six feuillets dans le manuscrit — la pièce *Fefellit saeuam*, en sénaires iambiques : les cinq premières strophes sont tombées. Ces deux pièces sont abécédaires. La troisième hymne, *Adae carnis gloriosa*, est en tétramètres trochaïques catalectiques : la fin

1. *De eccl. off.*, I, vi (P.L., LXXXIII, 743).
2. *De Vir. ill.*, c.
3. Cf. Philostorgue, H.E., II, xxvii (P.G., LXVI, 464).
4. Textes dans P. de Labriolle, *La Crise montaniste*, p. 62 et s.
5. Jérôme, *ad Gal.*, I, II : « Hilarius... Gallos in hymnorum carmine indociles uocat. »

est perdue. Ces trois morceaux (auxquels certains critiques en joignent quelques autres, avec plus ou moins de vraisemblance) ont un caractère dogmatique, particulièrement accusé dans l'*Ante saecula* qui traite des rapports du Fils au Père. Dans la seconde hymne, l'âme régénérée par le baptême explique comment le Christ a triomphé de la mort et rendu possible la résurrection. La troisième célèbre l'Adam céleste, le Christ, et sa première victoire sur Satan. La versification de ces pièces comporte diverses licences, spécialement d'assez fréquents hiatus[1]. C'est bien là le genre d'hymnes, à la fois liturgiques et populaires, qu'il fallait opposer aux ariens, pour incruster dans les mémoires les vérités essentielles que ceux-ci menaçaient.

Jusque dans ses vers saint Hilaire est donc resté homme d'action et de lutte. Une seule pensée a rempli sa vie et en a fait l'unité : la lutte contre l'arianisme. Il était persuadé qu'il y allait de toute la foi, que cette théologie rationaliste, cette exégèse d'un littéralisme pédant, tueraient le catholicisme traditionnel. Il n'hésitait pas à appeler les évêques ariens des « antechrists » : *nominis antichristi proprietas est, Christo esse contrarium*[2]. Se donner l'air de prêcher Jésus-Christ, mais en réalité le nier, puisqu'on ne veut lui accorder que des attributs par où il ne se distinguerait en rien de la créature, ange ou homme ; conduire cette tâche détestable sous le masque d'une fausse piété ; chercher ses appuis dans le « siècle », les fonder sur l'*ambitio saecularis*, sur les *suffragia ter-*

1. Par ex., dans la pièce *Ante saecula*, aux vers 26, 32, 53, 72.
2. *Contra Auxentium*, § 11.

rena, alors que les Apôtres, eux, avaient su lutter contre toutes les puissances coalisées : voilà ce qu'il leur reproche, et à ces griefs coutumiers se mêle une pitié pour le peuple chrétien, ainsi dupé par de mauvais bergers : « *Sanctiores aures plebis quam corda sunt sacerdotum*[1] ! »

Hilaire avait les dons d'un conducteur d'hommes. et il s'est affirmé comme tel partout où il a passé, en Orient aussi bien qu'en Occident. Sa réputation fut immense[2]. Il jouissait du prestige d'avoir souffert pour ses idées. Comment lui dénier le titre qu'il ambitionnait de « disciple de la vérité[3] » ? Puis la vigueur éloquente de son langage parachevait les effets d'un si noble exemple.

A la différence de beaucoup d'autres écrivains ecclésiastiques, Hilaire n'a jamais dissimulé son désir de bien écrire. Au début de son grand travail sur la Trinité, il demande à Dieu de lui accorder « uerborum significationem, intellegentiae lumen, *dictorum honorem*[4]... ». Il déclare ailleurs, dans le Commentaire sur les Psaumes[5], que « celui qui manie la parole de Dieu doit faire honneur à l'Auteur de cette parole, même par la beauté du discours, absolument comme ceux qui composent les rescrits d'un roi doivent procéder avec diligence et précaution afin d'être à la hauteur de la dignité du prince ». Il dressait le plan de ses ouvrages, avec un souci de composition savante[6] ; et il s'excuse en tel passage de s'être laissé

1. *Ibid.*, III-IV.
2. Nous avons sur ce point le témoignage de saint Jérôme, *Ep.* XXXIV, 3 : « ... ubicumque romanum nomen est, praedicatur. »
3. *Contra Const.*, XII.
4. I, XXXVIII (P.L., X, 49).
5. XIII, 1 (P.L., IX, 295).
6. Cf. *de Trin.*, I, XX et s. : « Nihil enim incompositum indigestumque placuit afferre. »

entraîner plus loin que ne le comportait son cadre, par l'ardeur de la discussion[1].

Au surplus il avait reçu une bonne formation scolaire. Il ne savait pas l'hébreu[2] ; mais il avait appris le grec en Orient[3]. Il était frotté de philosophie[4], de sciences naturelles[5]. Il disposait, en un mot, de toutes les ressources que donne une large culture à qui n'a point reçu le don du style original et de l'expression créée. C'est un classique formé à l'école de Quintilien, dont il s'inspire à l'occasion, mais avec plus de discrétion que ne le laisserait supposer une phrase de saint Jérôme[6]. Sa période est d'une ampleur tout oratoire, avec une abondance d'images trop consciencieusement développées et « poussées[7] », et des chutes rythmées habilement[8].

La forte sève de la langue ne monte pas dans l'œuvre d'Hilaire. On pourrait dire, avec Villemain, que celle-ci est moins élevée que le génie de l'auteur, et que toute cette théologie contentieuse et aride n'exprime Hilaire qu'à demi. Mais une sincérité ardente y respire, qui n'exclut par la charité. Tel fanatique, comme Lucifer de Calaris, lui-même anti-arien passionné, attaquera Hilaire pour les concessions de son libéralisme pra-

1. *Ibid.*, V, XII (X, 136).
2. Cf. *In Psalm.* CXXXVIII, 43 (P.L., IX, 775) ; CXLII, 1 (IX, 805) ; et saint Jérôme, *Ep.* XXXIV, 3.
3. Saint Jérôme (*ibid.*) lui fait la part trop juste, quand il écrit : « Graecarum quoque litterarum *quandam aurulam* ceperat. »
4. V. l'introduction du *de Trinitate.*
5. *De Trin.*, XII, LIII ; *In Ps.* CXXXIV, 11 ; LXVIII, 29 ; CXX, 12 ; etc.
6. *Ep.* LXX, 5 : « Hilarius... duodecim Quintiliani libros et stilo imitatus est et numero. » Cf. KLING, *De Hilario Pict. artis rhetoricae... studioso.* Fr.-i.-B., 1910, p. 31.
7. Exemple caractéristique dans le *de Trin.*, XII, 1. « Longis interdum periodis inuoluitur », remarque malignement Jérôme, *Ep.* LVIII, 10. Hilaire emploie jusqu'à quinze fois de suite *cum* subordonnant : *In Ps.* LI, 6.
8. KLING, *op. cit.*, p. 33 et s.

tique. Il figure dignement sur la liste des « Pères de l'Église », de ces habiles et puissants organisateurs du christianisme victorieux, mais travaillé par les discordes intestines presque aussi douloureusement qu'il avait été torturé naguère par les persécuteurs du dehors.

Hilaire mourut en 367, sans doute le 1er novembre[1].

V

Toute question de talent littéraire mise à part, Lucifer de Calaris (= Cagliari, en Sardaigne) fait songer à Tertullien, qu'il imita dans ses intransigeances et ses resserrements progressifs. Exilé avec trois autres évêques au lendemain du concile de Milan (355)[2] pour avoir refusé de souscrire à la condamnation de saint Athanase, alors que la plupart des participants avaient eu la faiblesse d'y adhérer, Lucifer séjourna, de 356 à 361, en divers pays. Nous le trouvons successivement à Germanicia en Syrie Commagène, à Eleutheropolis en Palestine, puis en Thébaïde. C'est là que vint le chercher l'édit de l'empereur Julien qui, avec le dessein secret de ranimer les effervescences hostiles au sein du christianisme, rendit à leur siège les évêques exilés ou internés en vertu de décisions conciliaires.

Les opuscules de Lucifer ont tous été composés durant son exil et visent uniformément Constance, qui

1. Discussion sur la date dans Feder, S.B.W., t. CLXII, fasc. 4, p. 126.
2. Athanase, *Hist. Arian.*, xxxiii et s. (P.G., XXV, 732; XLI, 741); Sulp.-Sévère, *Chron.*, II, xxxix.

y est traité sans aucun ménagement. Les titres sont déjà significatifs en leur brièveté : Pas d'accord avec les hérétiques! (*De non conueniendo cum haereticis*); Les rois apostats (*De regibus apostaticis*); Saint Athanase (*de sancto Athanasio*); Pas de pitié pour les ennemis de Dieu! (*De non parcendo in Deum delinquentibus*); Mourons pour le Fils de Dieu! (*Moriendum esse pro Dei Filio*). Ces pamphlets, qui nous sont venus en un manuscrit unique (*Vatic.* 133. s. IX/X), ont pour objet de stigmatiser, à grand renfort de textes empruntés surtout à l'Ancien Testament, la politique de Constance, ses complaisances à l'égard des ariens, fils des ténèbres[1], sa prétention à les justifier en invoquant, comme une sorte de jugement de Dieu, sa prospérité présente, alors que tant d'exemples démontrent les longs délais de l'inévitable vengeance céleste[2]. Lucifer y proteste aussi contre la procédure usitée au Concile de Milan, où saint Athanase avait été condamné sans avoir été entendu (*de sancto Athanasio*). A l'encontre de l'empereur, qui l'avait taxé d'arrogance, il invoque son devoir d'évêque de proclamer la vérité sans considération de personne (*De non parcendo*). Le *Moriendum esse*, mosaïque dont Tertullien, Lactance, les lettres de saint Cyprien[3] et le *de Laude Martyrii* ont fourni les morceaux, exalte l'énergique disposition d'âme avec laquelle Lucifer se déclare prêt à tout braver pour défendre la croyance orthodoxe proclamée à Nicée.

Le pouvoir impérial ne manquait pas d'une certaine longanimité, puisqu'il supportait sans sévir de telles

1. C.V., XIV, p. 20, l. 4.
2. *Ibid.*, p. 35, l. 7.
3. Spécialement les lettres VI, X, XXXVII, LV (peut-être aussi LVIII). Voir MERK, dans T.Q., 1912, p. 1 et s.

intempérances de langage. « L'Achab chrétien laissait dire le nouvel Élie[1]. » Peut-être jugeait-il que ces anathèmes étaient assez fastidieux pour demeurer inoffensifs. Lucifer n'avait rien du lettré : il s'en vante d'ailleurs, et affecte de ne s'être nourri que de la Bible[2]. Il substitue à l'art du développement l'abondance des citations scripturaires. Ancré sur quelques principes inébranlables, il juge superflu d'en reprendre la démonstration rationnelle. Ce sont surtout les philologues, plus que les littérateurs ou même que les théologiens, qui trouvent à glaner dans cette œuvre de combat, soit pour le texte de la version biblique, soit pour la langue elle-même, toute pleine d'anacoluthes, d'ellipses, et qui sent l'orateur populaire[3].

Vers la fin de sa vie, ce défenseur passionné de l'orthodoxie dessina une évolution assez analogue, je l'ai dit, à celle qu'avait jadis opérée Tertullien. Quand le pape Libère et l'évêque Athanase voulurent user d'indulgence à l'égard des évêques qui s'étaient laissé entraîner à signer, lors du concile de Rimini (359), une formule favorable aux ariens, Lucifer s'opposa de toutes ses forces à leur vœu d'apaisement. Il rallia à ses vues intransigeantes le diacre Hilaire et l'évêque Grégoire d'Eliberis, de qui nous aurons à reparler. Hilaire allait jusqu'à soutenir qu'il fallait rebaptiser les « faillis » de Rimini et ceux qui les suivaient[4]. Une telle rigueur n'était plus de saison et condamnait Lucifer à rester, ou peu s'en faut, un isolé. Il passa les dernières années de sa vie

1. Duchesne, II, 340.
2. C.V., XIV, p. 256, l. 6 ; p. 294, l. 23 ; p. 306, l. 19 et 23.
3. L'étude de Hartel sur le latin de Lucifer dans A.L.L., III (1886), p. 1, est bien résumée dans la *Rev. de Philol.* (*Revue des Revues*), 1888, p. 197-199.
4. Saint Jérôme, *Dial. adu. Lucifer.*, xxi (P.L., XXIII, 175) et xxvii.

dans son diocèse de Sardaigne, et il y mourut vers 370/371.

Quelques uns de ses partisans firent parler d'eux jusqu'aux environs de l'année 384. La *Collectio Auellana*[1] contient un *Libellus precum*[2], sorte de placet, adressé en 383/4 aux empereurs Valentinien II, Théodose et Arcadius par les prêtres Faustinus et Marcellinus, pour protester contre les vexations que leur font subir les catholiques et contre le nom odieux de « lucifériens » dont on les affuble méchamment. Un rescrit impérial reconnut le bien fondé de leur requête[3]. Nous avons aussi de Faustinus deux autres opuscules, gages de la pureté de son orthodoxie : dans l'un, la *Fides Theodosio imp. oblata*, il se défend de toute complaisance pour le sabellianisme, dans l'autre, le *de Trinitate siue de fide contra Arianos*, il met au courant l'impératrice Flaccilla des points fondamentaux de la controverse arienne.

Il se peut que l'activité littéraire des lucifériens ait pris aussi une forme plus dissimulée et plus sournoise. On les soupçonne, avec des raisons assez frappantes, d'avoir confectionné des faux, pour la plus grande gloire de la cause trop méconnue qui leur était chère : en particulier deux prétendues lettres de

1. Recueil de plus de deux cents pièces constitué par un érudit inconnu qui vivait à Rome au temps du pape Vigile (537-555). Ce recueil comprend des lettres, édits, etc., d'empereurs, de magistrats, de papes, d'évêques, et s'étend de 367 à 553. Ce sont les frères Ballerini qui l'ont dénommé ainsi au xviiie siècle, parce qu'ils considéraient (à tort du reste) un manuscrit du couvent ombrien de Santa Croce in Fonte Auellana (aujourd'hui *Vaticanus* 4961) comme la source principale de la collection.

2. Ce titre n'est pas attesté par la tradition manuscrite. Il est de l'invention de J. Sirmond, qui publia pour la première fois l'opuscule en 1650.

3. P.L., XIII, 107-108.

saint Athanase à Lucifer[1], et les huit premiers livres du *de Trinitate* de Pseudo-Athanase[2].

VI

Il faut jeter aussi un coup d'œil sur la littérature arienne et anti-arienne, où se reflètent les polémiques ardentes de l'époque, mais qui n'offre guère d'attrait véritable que pour les théologiens et les historiens du dogme. L'embroussaillement de ces controverses épineuses ne recèle que bien peu de surprises agréables.

Du côté arien, les œuvres sont peu nombreuses. On connaît les destinées de la littérature hétérodoxe, et à quels hasards elle a dû quelquefois d'échapper à tant de causes d'anéantissement[3].

Une simple mention suffira pour Potamius, l'évêque d'Olisopo (= Lisbonne), fauteur de l'arianisme dans l'épiscopat d'Espagne. Nous avons de lui une lettre à saint Athanase; et aussi deux sermons, l'un sur Lazare, l'autre sur le martyre d'Isaïe, qui se caractérisent par une recherche concertée de l'horrible. L'auteur détaille avec complaisance les phases de la décomposition du corps de Lazare dans le tombeau, il en note les déliquescences et les odeurs putrides;

1. Nous n'en avons que le texte latin : P.G., XXVI, 1181 et s.; C.V., XIII, 322 et s.

2. P.L., LXII, 307-334. Les livres IX-XII forment un autre ouvrage, et c'est à tort qu'ils sont réunis aux huit premiers dans la *Patrol. lat.* Voy. L. Saltet, B.L.E, 1906, 300.

3. Cf. P. de Labriolle, *Les Sources de l'Hist. du Montanisme*, P., 1913, p. IX-XIII.

il fait entendre le *stridor* de la scie à travers le corps d'Isaïe et en suit la hideuse progression.

La Bibliothèque Vaticane et l'Ambrosienne de Milan se partagent un palimpseste qui renferme de curieux fragments d'origine arienne. Ce palimpseste provient du couvent de Bobbio. « Les moines de l'Abbaye de Bobbio, fondée en 613 par saint Colomban, s'étant donné pour tâche de lutter contre l'influence de l'arianisme, perpétué en Italie par la domination gothique, puis lombarde, furent amenés à réunir dans leur bibliothèque tout un matériel arien[1]. » Ces vingt et un fragments se réfèrent tous à l'arianisme, sauf les deux derniers, qui sont formés d'extraits d'un apocryphe, l'*Ascension d'Isaïe*. C'est Angelo Mai qui les édita le premier en 1828. Ils appartiennent à différents ouvrages, de caractère soit homélitique, soit dogmatique, soit polémique. Il n'y a pas de difficulté formelle à les attribuer à un même auteur, que certains indices invitent à chercher parmi les évêques des milieux danubiens. On a songé à Maximin, à Auxence de Durostorum, à Palladius de Ratiaria, mais aucune raison décisive ne permet une imputation vraisemblable. — Un autre palimpseste de Bobbio, déchiffré et publié également par Mai, a livré des fragments de commentaire sur saint Luc. A la phraséologie édifiante, s'y mêlent des affirmations d'un arianisme « homéen » très caractérisé[2].

Le traité de saint Augustin *Contra sermonem arianorum* a sauvé un sermon arien anonyme (*Quidam sermo Arianorum sine nomine auctoris sui*) qui y sert comme de préface. Pareillement un commentaire arien sur

1. J. Zeiller, *Les Orig. chrét. dans les Prov. Danubiennes*, etc., P., 1918, p. 491.
2. *Ibid.*, p. 499, où les principaux textes sont cités.

Job s'est glissé parmi les œuvres d'Origène. Ces opuscules sont d'une médiocrité fastidieuse. Il n'en va pas de même de l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, recueil « incomplet » d'homélies sur l'Évangile de saint Matthieu, dont saint Jean Chrysostome a été longtemps regardé comme l'auteur, quoique la doctrine arienne s'y trahisse par des déclarations sans aucune ambiguïté[1]. Saint Thomas d'Aquin (qui lisait probablement l'ouvrage dans une édition amendée) déclarait qu'entre posséder Paris ou posséder ce livre, c'est pour l'*Opus imperfectum* qu'il opterait, si le choix lui en était donné. L'auteur y parle en évêque, avec beaucoup de force et d'autorité, un grand sens pratique. et une extrême amertume d'avoir vu le triomphe de la doctrine erronée de Nicée sur celle d'Arius. Il avait composé également — c'est lui qui y fait allusion — des Commentaires sur saint Marc et saint Luc. Peut on l'identifier avec Maximin ? Cette hypothèse ne dépasse pas les limites de la simple probabilité. De même, une tentative érudite pour démontrer que l'œuvre aurait été originairement écrite en grec ne semble pas avoir abouti à de solides conclusions[2].

La *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (tel est le titre qu'a forgé Kauffmann, son premier éditeur) est sans valeur littéraire. Mais elle a une réelle importance au point de vue de l'attitude des ariens à l'égard de saint Ambroise, et des destinées de l'arianisme illyrien. Cette compilation se tasse dans les marges d'un manuscrit de Paris (Bibl. Nat. lat. 8907) qui renferme les deux premiers livres du *de Fide* de saint Ambroise et les Actes du Concile d'Aquilée. Elle com-

1. *Ibid.*, p. 474.
2. Cf. Stiglmayr, Z.K.T., XXXIII (1909), p. 594-597, et XXXIV (1910), p. 1-38 ; p. 473-499.

prend trois parties distinctes. C'est d'abord un commentaire partiel des Actes d'Aquilée : on sait que le concile d'Aquilée, ouvert le 3 septembre 381, et dont saint Ambroise fut l'âme, déposa en des formes expéditives Palladius de Ratiara (= Arcer) et un autre évêque illyrien, sans doute Secundianus de Singidunum (= Belgrade), convaincus l'un et l'autre d'arianisme. Le commentaire, qui est de l'évêque goth Maximin, suit pas à pas la discussion conciliaire. Dans une seconde partie, Maximin cite divers témoignages en faveur de la doctrine arienne, parmi lesquels une lettre où Auxence, évêque de Durostorum et disciple d'Ulfila, raconte la vie de son maître. Une profession de foi d'Ulfila lui-même est insérée dans cette lettre, qui est une source de premier ordre pour la biographie de l'apôtre arien des Goths[1]. Après une lacune, que s'était sans doute réservée le copiste pour transcrire d'autres textes finalement négligés, vient le témoignage de Palladius, diatribe véhémente contre le *de Fide* d'Ambroise, et contre les formes de son action diplomatique. L'ensemble de cette documentation se clôt sur un bref appendice qui relate l'échec des démarches d'Ulfila, de Palladius, de Secundianus et de leurs partisans auprès de Théodose. Ce paragraphe final a dû être rajouté après coup, au V[e] siècle, et n'est pas de Maximin[2].

Du côté orthodoxe, on peut citer le *Liber contra Arianos* de Fœbade d'Agen, qui, pendant l'exil de saint Hilaire, tint en Gaule un rôle de quelque relief. C'était un esprit sans originalité dont l'*aduersus*

1. Cf. Jacques Zeiller, *op. cit.*, p. 440 et s. Cette profession de foi est citée p. 461.
2. *Ibid.*, p. 484-488.

Praxean de Tertullien paraît avoir été l'ouvrage de prédilection, à en juger par les coupures ou les résumés qu'il en a tirés pour son opuscule, qui s'adresse aux évêques de Gaule. Il y vise spécialement la deuxième formule de Sirmium (357), laquelle était fortement teintée d'arianisme, et l'évêque Hosius de Cordoue, qui avait eu la faiblesse d'y souscrire.

Hosius avait alors une centaine d'années : cela même explique son erreur, à laquelle l'énergie de ses longues sympathies nicéennes le promettait si peu, et qu'il devait désavouer bientôt à son lit de mort. Fort âgé déjà, il avait tenu une place importante au concile de Nicée et il avait présidé le concile de Sardique, dont les canons furent rédigés, semble-t-il, sous son influence directe. Isidore, dans son *de Vir. ill.*, § v, lui attribue deux opuscules qui ne nous sont pas parvenus. Il ne reste de lui qu'une lettre à saint Athanase, et une autre au pape Jules.

Eusèbe, né en Sardaigne, évêque de Verceil en 345, après avoir été quelque temps lecteur de l'Eglise de Rome, devint le courageux coopérateur de l'œuvre de saint Hilaire et subit l'exil en même temps que Lucifer de Calaris, en 355/6. Il séjourna à Skythopolis en Palestine, puis en Cappadoce, puis en Haute-Egypte. L'édit de Julien le rendit à la liberté ; il mourut le 1er août 370 ou 371. L'Église le vénère comme un martyr. On conserve dans le trésor de la cathédrale de Verceil un manuscrit des Evangiles, rédigé très vraisemblablement au IVe siècle, peut-être de la main même d'Eusèbe, et qui représente un des plus notables textes préhiéronymiens[1]. Eusèbe de Verceil avait

1. Cf. P.L., XII, 9-948.

traduit, au témoignage de saint Jérôme[1], les *Commentaires* d'Eusèbe de Césarée sur les Psaumes, en laissant tomber les passages d'orthodoxie douteuse. Nous n'avons plus de lui que quelques lettres. On a voulu lui attribuer le *Symbolum Athanasianum*, dit Symbole *Quicumque*[2].

L'écrit le plus original de ce groupe d'œuvres antiariennes, c'est l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi de fide Synodi Nicaenae et Ariminensis Arianorum*. Il est daté du 6 des Ides de janvier 366. Il y faut voir, non pas un dialogue imaginaire, mais le compte rendu d'une joute authentique entre le laïc Heraclianus qui représente l'orthodoxie nicéenne, et Germinius, l'évêque de Sirmium[3], tenant de l'arianisme. Heraclianus, jeté en prison avec deux autres confesseurs, soutient vigoureusement la discussion, qui porte autant sur la divinité du Saint-Esprit que sur celle du Fils. Les arguments mis en œuvre ne sont pas seulement ceux de la dialectique : à un moment donné, sur l'ordre de l'évêque, Heraclianus est souffleté par un lecteur et un diacre. Cependant Germinius refuse de le livrer à la justice impériale, comme l'y invitent les clameurs de la foule. L'ensemble de ce colloque a du mouvement et de la vie. On remarquera que la profession de foi articulée au cours des débats par Heraclianus est empruntée mot pour mot à un passage de l'*Apologeticum* de Tertullien (§ xxi).

Citons, encore, parmi les vestiges subsistants de la

1. *De Vir. ill.*, xcvi. Cf. *Ep.* lxi, 2.
2. Cf. C.-H. Turner, dans J.T.S., I (1900), p. 126.
3. Sur Germinius, cf. Feder, dans S.B.W., t. CLXII, fasc. 4, p. 100-104.

littérature anti-arienne, un *Tractatus contra Arianos* dont les fragments, inclus dans un papyrus de Vienne du VI[e] siècle (cod. 2160, Theol. C 50[a]) à la suite du *de Trinitate* de saint Hilaire, ne sont pas indignes d'intérêt. L'ouvrage paraît remonter à la seconde moitié du IV[e] siècle.

A Grégoire d'Eliberis (= Elvire, en Bétique), saint Jérôme attribue tout juste des *tractatus* écrits « *mediocri sermone* » et un « livre élégant » *de Fide*[1]. Les modernes ont été beaucoup plus généreux, et son « héritage » s'est grossi de quantité d'apports dont je n'oserais affirmer qu'ils aient réellement tous fait partie du fonds primitif.

Grand ennemi de l'arianisme[2], impitoyable pour toute complaisance à l'endroit des ariens, la belle rigidité de son orthodoxie mérita d'être louée par les rédacteurs lucifériens du *Libellus Precum*.

Un manuscrit (XI[e] s.) de l'église de Saint-Vincent de Roda, en Aragon, lui impute cinq sermons sur le Canti que des cantiques, édités en 1848 par Gotthold Heine. Dans le fracas de la Révolution de 1848, la publication de Heine avait passé inaperçue. Dom Wilmart la remit en lumière en 1906[3], et s'en servit comme terme de comparaison pour restituer à Grégoire d'autres ouvrages : en premier lieu, les fameux *Tractatus Origenis* publiés en 1900 par Mgr Batiffol et dom Wilmart lui-même. Ce sont vingt homélies, dont dix-neuf sur l'Ancien Testament, et une sur la mission du Saint-Esprit, écrites par un allégoriste ingénieux, de talent littéraire médiocre, et tout saturé de Minucius Felix,

1. *De Vir. ill.*, cv.
2. Saint Jérôme, *Chron.*, *ad ann.* 2386 = 370 p. C.
3. B.L.E., 1906, p. 233-299.

de Tertullien, de Novatien, d'Origène, d'Hippolyte et de saint Hilaire. Les premiers éditeurs, acceptant la donnée de la tradition manuscrite [1], les attribuaient à Origène, dont le grec avait dû être traduit, pensaient-ils, par Victorin de Pettau. Certains indices [2] firent reconnaître qu'il ne pouvait être question d'une traduction, et qu'on était en présence d'un original latin. Il fallut se mettre en quête d'un auteur de langue latine, tentative malaisée et souvent illusoire. Novatien parut l'emporter, mais un examen plus approfondi rendit la combinaison précaire, et décela la vraisemblance de l'origine post-nicéenne des *Tractatus*. Dom Wilmart trouve un « étroit parallélisme » entre lesdits *Tractatus* et les sermons de Grégoire sur le Cantique des cantiques : « Mêmes procédés de style, même appareil de citations, même tour de l'exégèse, même direction théologique, déclare-t-il ; ou, si l'on préfère, de part et d'autre les mêmes traits caractéristiques reparaissent francs et nets : souplesse facile de l'exposition, originalité de la Bible, fraîcheur de l'allégorisme, naïveté doctrinale — n'excluant pas la fermeté [3]. » Ce qui est assez singulier, c'est que les *Tractatus* dits *Origenis*, qui combattent des erreurs telles que l'anthropomorphisme ou le patripassianisme, ne soufflent pas mot de la question arienne, prépondérante dans la vie de Grégoire. L'objection n'est pas sans réplique : nous avons dit que saint Hilaire lui même ne s'intéressa qu'assez tard à l'arianisme. L'Occident avait d'étranges ignorances. Elle ne laisse pas cependant de faire impression.

Depuis lors, ont été « restitués » à Grégoire un Ser-

1. Un manuscrit d'Orléans, n° 22, s. x ; un de Saint-Omer, n° 150, s. xii.
2. V. g. p. 6, 1 : « ex *humo homo* dicitur. »
3. B.L.E., 1906, p. 249.

mon sur l'arche de Noé [1], « type » de la Croix, et ce *Liber de Fide* que saint Augustin attribue par erreur à saint Grégoire de Nazianze [2], et qui nous est venu en deux éditions, dont la seconde porte la trace des retouches de l'auteur [3]. La question de l'ὁμοούσιος y est, cette fois, nettement abordée [4].

VII

Saint Augustin a raconté dans ses *Confessions* (VIII, II) l'attachante histoire de C. Marius Victorinus. Il la tenait d'un prêtre nommé Simplicianus, qui avait été l'ami intime de Victorinus. Né dans l'Afrique proconsulaire vers 300, Victorinus exerçait à Rome le métier de rhéteur. Il passait pour un des hommes les plus savants et les plus éloquents de son temps. Il avait même accepté qu'on lui élevât une statue sur le Forum Romanum (ou peut-être sur le Forum de Trajan). Il mettait au service du paganisme menacé sa parole formidable — saint Augustin, pour en caractériser la puissance, n'hésite pas à créer un mot nouveau : *ore terricrepo*. Il n'épargnait pas aux chrétiens, en dépit d'une certaine aménité naturelle qu'il devait garder toute sa vie, des coups de boutoir du genre de celui-ci : « D'après l'opinion des chrétiens, voici un argument qui n'est pas concluant : « Si elle a enfanté, c'est qu'elle a eu commerce avec un homme »: et

1. *R. Bén.*, XXVI (1909), p. 1.
2. *Ep.* CXLVIII, 10. — Il figure dans MIGNE, en diverses places (XX, 31 ; XVII, 549 ; LXII, 449, et P.G., XXXVI, 669).
3. DOM WILMART, dans S.B.W., t. CLIX (1908), fasc. I.
4. V. g. P.L., XX, 35 ; 37-38 ; 39 ; 40 ; 41 ; 44 ; etc.

celui ci non plus : « S'il est né, il mourra ». Car les chrétiens admettent l'existence d'un être qui est né sans l'intervention de l'homme, et qui n'est pas mort. » Augustin nous dit que son cœur était « la retraite inexpugnable du diable » (*pectus, quod tam inexpugnabile receptaculum diabolus obtinuerat*, VIII, IV, 9) et que sa langue, telle une flèche aiguë, avait tué bien des âmes.

Pour mieux combattre le christianisme, il se mit à lire assidûment « l'Écriture sainte et toute la littérature chrétienne » (*Conf.* VIII, II, 4). Conçue dans un dessein nettement hostile, cette enquête l'achemina à des conclusions inattendues. Il sentit naître en lui une sympathie grandissante pour le dogme contre lequel il cherchait des armes. Il en vint à dire un jour dans le privé à Simplicianus : « Savez-vous bien que je suis déjà chrétien? » A quoi Simplicianus répondit : « Je ne vous croirai pas et je ne vous compterai pas comme chrétien, tant que je ne vous aurai pas vu dans l'Église du Christ. » — « Ce sont donc les murailles qui font les chrétiens? », s'exclama en riant Victorinus. La crainte de contrister ses amis et de se créer des haines vivaces ralentit quelque temps ses pas dans la route où il s'était engagé. Un jour pourtant, rougissant de ses atermoiements, il dit brusquement à Simplicianus : « Allons à l'Église! Je veux être chrétien. » Ne se tenant pas de joie (*non se capiens laetitia*), Simplicianus l'y conduisit aussitôt. Victorinus passa par les divers degrés du catéchuménat, « *mirante Roma, gaudente ecclesia* », dit saint Augustin. Quand vint le jour où il devait, selon l'usage, faire publiquement sa profession de foi, le clergé romain, pour ménager son amour-propre, lui offrit de la lire à huis-clos. Victorinus refusa. Il monta sur

l'estrade. Son nom courut de bouche en bouche, puis un grand silence se fit, et « il articula la formule de vérité avec une si belle assurance que tous auraient voulu l'enlever pour le mettre au fond de leur cœur » (...*uolebant eum omnes rapere intro in cor suum*).

Il s'était cantonné jusqu'alors dans des ouvrages d'érudition et de métaphysique. Il n'est pas aisé de discerner ce qui, dans l'*Ars Grammatica*, lui appartient en propre, et ce qui doit être attribué à un grammairien du nom d'Aphtonius dont l'œuvre semble avoir été compilée avec la sienne. Son commentaire sur le *Inuentione* de Cicéron n'a d'autre importance que de faire connaître la méthode d'enseignement pratiquée au IV[e] siècle par les rhéteurs. Un *de Definitionibus* égaré parmi les œuvres de Boèce doit lui être restitué. Mais plus encore qu'à la philologie ou à la grammaire, c'est à la philosophie que s'intéressait Victorinus (« qui philosophorum tam multa legerat et diiudicauerat », remarque Augustin). Néo-platonicien convaincu, il avait traduit l'*Isagogè* de Porphyre[1], et, semble-t-il, divers ouvrages de Plotin[2]. C'est par lui que saint Augustin, dans une phase critique de sa pensée, fut initié au néo-platonisme : et c'est aussi de son exemple qu'il reçut une impulsion décisive. *Exarsi ad imitandum*, avoue-t-il. Victorinus avait également traduit les *Catégories* et le Περὶ ἑρμηνείας d'Aristote, exerçant ainsi sur les logiciens du moyen âge, par l'intermédiaire de Boèce, une influence capitale.

Dialecticien avant tout, il appliqua à la défense de

1. Restitution de cette *Isagogè* latine de Porphyre par P. MONCEAUX dans les *Mélanges Havet*, Paris, 1909, p. 296-310 (d'après un des commentaires de Boèce).

2. Voy. sur ce point ALFARIC, *L'Evol. intell. de S. Augustin*, P. 1918, p. 375.

la foi chrétienne, une fois qu'il l'eut embrassée, ses aptitudes et ses goûts. Les discussions ariennes, par leur caractère plus métaphysique qu'historique, l'attirèrent spécialement. Il y porta sa bonne grâce coutumière[1], qui détonne en ces temps d'injurieuses polémiques, et sa ferme conviction de la compétence souveraine de la raison, là même où elle prend dans l'Écriture ses points d'appui[2]. Saint Jérôme a jugé les travaux de Victorin avec quelque mauvaise humeur. Il trouve ses ouvrages fort obscurs, et accessibles aux seuls érudits («... ualde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelliguntur »)[3]. Ailleurs[4] il lui reproche son ignorance de l'Écriture sainte (dont Victorin avait commenté certaines parties). « On a beau être éloquent, remarque Jérôme, on ne peut pas discuter avec compétence sur ce qu'on ne sait pas. » En fait, il n'est pas douteux que Victorin ait lu la Bible de près; mais, venu fort tard au christianisme, tout penétré de néo platonisme, il ne crut pas devoir renier, comme tant d'autres, la philosophie qui lui avait été chère; bien plutôt s'efforça-t il de signaler le secours que l'orthodoxie même y pouvait trouver, pour l'intelligence laborieuse des rapports du Fils au Père (qu'il représente analogues à ceux de l'Un et du νοῦς dans la métaphysique plotinienne)[5], pour la

1. Dans sa discussion avec l'arien Candidus, dont un opuscule intitulé *Liber de generatione diuina* (P.L., VIII, 1013-1020) nous a été conservé, lié à cette réfutation, il appelle son adversaire *o generose Candide, o mi dulcissime Candide*, etc... Il y a aussi une lettre de Candidus à Marius Victorianus (P.L., *ibid.*, 1035).

2. Il avait senti le danger de cette prépondérance, et il dit quelque part : « ... Ne quis blasphemiter intellegens meum dogma dixerit, omnia enim a sancta Scriptura et dicuntur et sunt. » (*Adu. Arium*, I, XLVI; P.L., VIII, 1076 C.)

3. *De Vir. ill.*, CI.

4. *Comm. in Gal.*, Praef.

5. Détails et références dans TIXERONT, *Hist. des Dogmes*, II, 266; 268.

théorie de la création[1], pour l'explication du péché originel[2]. Au fond, le système de Plotin garde dans la pensée de Victorin une place primordiale. De là, si sincèrement chrétien qu'il fût devenu, certaines affirmations ou certaines réserves un peu inquiétantes[3]. Jamais il n'aurait passé à la doctrine chrétienne, s'il n'avait eu l'étonnement heureux d'y rencontrer tant d'occasions d' « utiliser » ses concepts favoris, auxquels il s'efforce en plus d'un cas de la ramener.

Son style a de la force, du mouvement et même (par exemple dans les trois hymnes de la Trinité) une sorte de lyrisme pieux. Victorin a formé à l'usage de l'Occident latin une nouvelle langue philosophique qui devait être d'un grand secours pour les logiciens et les métaphysiciens du moyen-âge. Il cherchait autant que possible à transposer en latin les expressions grecques et il s'excuse quand il ne trouve pas d'équivalents[4]. Somme toute, sans être un grand esprit, Victorin a agi sur de grands esprits. Il vaut dans l'histoire des idées, plus encore par ce qu'il a transmis que par ce qu'il a lui-même créé.

1. *Ibid.*, p. 273.
2. P. 278.
3. Il admet que l'homme est soumis à l'influence des astres, tant qu'il n'est pas chrétien et n'a pas conquis *in suis actibus libertatem* (*ad Gal.*, II, 3; P.L., VIII, 1175-6). La même idée apparaît, du reste, chez Hippolyte de Rome et Clément d'Alexandrie. — La façon dont il s'exprime sur la résurrection de la chair est d'un idéalisme qui peut prêter à l'équivoque (*ad Eph.*, II, 9; P.L., VIII, 1274 A). — Il semble attribuer à la matière une puissance maléfique par où s'expliquerait le péché originel (*Adv. Arium*, I, XXVI; P.L., VIII, 1060 A), etc.
4. V. g. *Adv. Arium*, II, IX (P.L., VIII, 1095 A); *ibid.*, II, XI (1097 A).

CHAPITRE II

SAINT AMBROISE, L'ÉVÊQUE DIPLOMATE

BIBLIOGRAPHIE

L'édition *princeps* des œuvres d'Ambroise parut à Venise en 1485. Aucun progrès décisif pour la constitution du texte ne fut réalisé avant l'édition des bénédictins Du Frische et Le Nourry, publiée en deux in-folio à Paris, de 1686 à 1690. L'édition bénédictine a été reproduite par Migne, P.L., t. XIV-XVII (il y a eu en 1879 une réimpression très fautive de Migne avec pagination nouvelle). Elle a également servi de base à l'édition de P.-A. Ballerini donnée à Milan, de 1875 à 1883. Ballerini s'est contenté de collationner quelques manuscrits milanais. Son travail, luxueusement présenté, a été jugé sévèrement par la critique. Une bonne partie des traités exégétiques d'Ambroise ont déjà trouvé place dans le *Corpus Script. Eccl. lat.*, par les soins de Schenkl. Voir le **Tableau n° V.**

A CONSULTER : Tillemont, t. X (1705), p. 78, qui reste le guide consciencieux et indispensable ; A. Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, 2e éd., Paris, 1872, très habilement agencée, mais d'une méthode plus littéraire que « scientifique » ; Th. Foerster, *Ambrosius, Bischof von Mailand, eine Darstellung seines Lebens und Wirkens*, Halle, 1884, excellente monographie ; Duc de Broglie, *Saint Ambroise*, Paris, 1899, important pour l'activité politique d'Ambroise. — Un grand nombre de morceaux ont été traduits par P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, Paris, 1908 (P.C.), et reliés par des analyses. — Ihm a mis au point la chronologie des œuvres d'Ambroise, dans les *Jahrbücher für klassische Philologie, Supplementband* XVII (1890), p. 1 et s., d'après les résultats déjà dégagés par les bénédictins Du Frische et Le Nourry.

Beaucoup de discussions utiles sont incluses aussi dans l'ouvrage de Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Theodosius dem Grossen*, Fribourg-en-Brisgau, 1897.

La langue d'Ambroise n'a pas encore été étudiée à fond. On trouvera des indications utiles dans Steier, *Jahrbücher für klassische Philologie, Supplementband*, XXVIII (1903), p. 553-562; Francesco Lora, *Saggio sintatico comparativo su Girolamo, Agostino, Ambrogio*, Padova, 1900; Engelbrecht, *Philologisches aus Augustinus und Ambrosius* (*Zeitsch. f. die oesterr. Gymnasien*, LVII, 7), C.W. (= Carl Weyman), Rh.M., 1909, p. 328; P. Cannata, *de Synt. Ambrosiana in libris qui inscrib. de Officiis*, Catanna, 1911. — Signalons aussi, sur l'iconographie d'Ambroise, un article de Wieland, dans la *Römische Quartalschrift*, 1909, p. 132 et s.

SOMMAIRE

I. L'évêque au IVe siècle. Le rôle de saint Ambroise. — II. Sa vie jusqu'à l'Episcopat. — III. Sa formation intellectuelle. — IV. Son action politique. L'affaire de l'autel de la Victoire. L'affaire de Callinicum. La pénitence de Théodose. — V. Les œuvres littéraires. Le *de Officiis*. — VI. Les traités sur la vie ascétique. — VII. Les traités d'exégèse. — VIII. Les traités dogmatiques et les hymnes ambrosiennes. — IX. Le prestige de saint Ambroise.

I

Dans une page de ses *Études historiques*[1], Chateaubriand a caractérisé avec force le rôle de l'évêque au IVe siècle : « Rien de plus complet et de mieux rempli, écrit-il, que la vie des prélats du IVe et du Ve siècle. Un évêque baptisait, confessait, prêchait, ordon-

1. Ve *Étude*, *Œuvres complètes*, éd. Pourrat, Paris, 1836, t. V, p. 268.

nait des pénitences privées ou publiques, lançait des anathèmes ou levait des excommunications, visitait les malades, assistait les mourants, enterrait les morts, rachetait les captifs, nourrissait les pauvres, les veuves, les orphelins, fondait des hospices et des maladreries, administrait les biens de son clergé, prononçait comme juge de paix dans des causes particulières ou arbitrait des différends entre les villes. Il publiait en même temps des traités de morale, de discipline, de théologie, écrivait contre les hérésiarques et contre les philosophes, s'occupait de science et d'histoire, dictait des lettres pour les personnes qui le consultaient dans l'une et l'autre religion, correspondait avec les Églises et les évêques, les moines et les ermites, siégeait à des conciles et à des synodes, était appelé au conseil des empereurs, chargé de négociations, envoyé à des usurpateurs ou à des princes barbares pour les désarmer ou les contenir : les trois pouvoirs religieux, politique et philosophique s'étaient concentrés dans l'évêque. »

Les traits de ce tableau, c'est la vie de saint Ambroise qui les a fournis pour la plupart à Chateaubriand ; et l'on ne s'étonne pas de rencontrer, quelques lignes plus loin, le nom de l'évêque de Milan.

Nous avons déjà admiré en saint Cyprien et en saint Hilaire des exemplaires achevés de ces magnifiques personnalités d'hommes d'Église, qui furent la lumière et le réconfort de tant d'âmes. Mais combien différente fut leur destinée, comparée à celle d'Ambroise ! Proscrit et traqué par l'autorité romaine, Cyprien ne put développer ses initiatives que dans un cadre relativement étroit. Pour des raisons d'une autre sorte, Hilaire sentit également le poids des ran-

cunes du pouvoir. Ambroise, lui, pendant près de vingt ans, de 378 à 397, fut le conseiller de Gratien, de Valentinien II et de Théodose, le dispensateur des faveurs impériales, et plus d'une fois il prêta à leur pouvoir en détresse le secours de sa diplomatie[1]. Assurément cette faveur, si justifiée fût-elle, eut ses éclipses : elle ne pouvait manquer d'exaspérer, à la cour impériale, tous ceux qui eussent voulu l'accaparer et en exclure Ambroise. L'évêque traversa victorieusement les crises les plus périlleuses. Il s'était rendu trop redoutable par l'étroite solidarité qui l'unissait à son peuple, trop nécessaire aussi par la sagesse de ses directions, pour qu'on pût aisément l'annihiler ou se passer de lui. Responsables de l'avenir et de la prospérité de l'Empire, comment Gratien, Valentinien II et Théodose eussent-ils méconnu l'absolu dévouement qu'inspirait à l'évêque la ferveur de son patriotisme romain ? Les intérêts qu'ils défendaient lui étaient aussi chers qu'à eux-mêmes; il souffrait comme eux des premiers attentats infligés par les barbares à la majesté romaine : son culte de la *res publica* était, chez lui, étroitement solidaire de sa foi elle-même.

Dans ce haut esprit s'était peu à peu formée l'image prestigieuse d'un Empire chrétien dont la foi catholique serait le ciment : « O clou sacré, s'écriait-il dans l'oraison funèbre de Théodose (à propos du clou de la Croix qu'Hélène avait envoyé à Constantin pour l'enchâsser dans son diadème), clou qui tient l'univers entier et qui sert d'ornement au front des souverains afin que deviennent des prédicateurs de la

1. Sur ses pénibles missions auprès de Maxime (383/4 ; 384/5), voyez P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 95 et s.

foi ceux qui n'en ont été longtemps que les persécuteurs : *ut sint praedicatores. qui persecutores esse consueuerunt*[1] ! ». Mort avant la prise de Rome par Alaric, Ambroise ne vit point la déroute de ce rêve grandiose sous le choc des invasions. Qu'il ait pu le concevoir, cela seul est un signe des temps, et cela marque les nouvelles étapes parcourues par le christianisme, dans sa voie douloureuse, puis triomphale.

II

Nous ignorons la date exacte de la naissance d'Ambroise[2]. Elle dut se placer entre 330 et 340[3]. Sa famille était chrétienne depuis assez longtemps déjà : elle avait compté parmi ses membres une martyre, la vierge Sotheris. mise à mort pendant la persécution de Dioclétien. Le père d'Ambroise exerçait à Trèves les hautes fonctions de préfet du prétoire dans les Gaules. Quand il mourut, sa veuve conduisit à Rome ses trois enfants, Ambroise, Satyrus et Marcellina. Nous n'avons guère de détails sur l'adolescence d'Ambroise : mais il est indubitable qu'il reçut la forma-

1. P.L., XVI, 1465.
2. Trois sources principales, pour connaître le caractère et la vie d'Ambroise : 1° l'œuvre d'Ambroise, spécialement sa correspondance (91 lettres) : un passage de l'*Ep.* XLVIII, 7, laisse conjecturer qu'Ambroise prit soin de former lui-même une sorte de collection de ses lettres ; 2° la biographie d'Ambroise rédigée par le diacre Paulin vingt-cinq ans environ après la mort de l'évêque. Cette *Vita Ambrosii* fut traduite en grec. PAPADOPOULOS-KERAMEUS a publié à Saint-Pétersbourg en 1891 un texte grec qui doit remonter au VIII° ou au IX° s. Paulin vise surtout à l'édification ; 3° les indications et témoignages des écrivains ecclésiastiques contemporains : ces *testimonia* sont groupés dans l'édition de BALLERINI, I, p. XVI et s.
3. Cf. *Ep.* LIX, 4.

tion des jeunes gens de son monde. Il passa par l'école du grammairien et par celle du rhéteur, et il subit, comme tant d'autres, l'empreinte de cette discipline intellectuelle.

L'exemple de son père ne pouvait que l'inciter à s'engager dans le même *cursus honorum*. Il s'attacha à la personne de Sextus Petronius Probus, préfet du prétoire d'Italie, de 368 à 376, et son puissant protecteur conçut pour lui tant d'estime qu'il ne tarda pas à lui faire confier, après un court stage sous sa direction immédiate, le gouvernement des provinces de Ligurie et d'Emilie, avec le titre de consulaire.

Ambroise s'installa donc à Milan, dont le siège épiscopal était alors occupé par Auxence, qui appartenait au parti arien. Quand Auxence mourut, un an après l'arrivée d'Ambroise, le choix de son successeur fut l'occasion de vifs débats entre les chrétiens de Milan, dont les uns étaient partisans d'Arius, tandis que les autres en tenaient fermement pour la foi orthodoxe. Les factions adverses se réunissaient, pour discuter, dans la basilique. Ambroise, craignant des troubles, crut devoir s'y rendre de sa personne. « Il haranguait la foule, nous raconte Paulin, son biographe (§ VI), quand une voix d'enfant s'éleva soudain : Ambroise évêque ! Tout le peuple répéta ce cri, et, du coup, le conflit entre ariens et catholiques fit place à une merveilleuse et incroyable unanimité. » Ambroise s'attendait bien peu à un honneur pareil. Son premier mouvement fut de s'y dérober. Mais, pour impromptu qu'il fût, le choix apparut à tous si excellent qu'il dut se résigner à le subir. Les évêques d'Italie, puis l'empereur Valentinien y donnèrent leur approbation. Ambroise reçut le baptême (il l'avait jusqu'alors différé, selon l'usage du temps) et, huit jours après, le sacerdoce (7 décembre 374).

III

Improvisé évêque sous le coup de l'enthousiasme populaire, Ambroise se trouvait dans une situation assez paradoxale. Sans culture théologique préalable, sans formation spéciale, il lui fallait exercer d'emblée le magistère épiscopal, et, comme il l'avoue avec sa simplicité coutumière, « enseigner avant même d'avoir appris[1] ». Si l'on pouvait lui attribuer avec certitude une traduction assez libre de la *Guerre des Juifs* de l'historien Josèphe que divers manuscrits lui imputent (tandis que d'autres donnent comme auteur un certain Hégésippe)[2], il en faudrait conclure qu'avant même son épiscopat, il s'était intéressé à l'histoire religieuse. Mais, tout compte fait, cette attribution reste des plus douteuses.

L'idée très élevée qu'il se formait de ses devoirs lui faisait vivement sentir ce qui lui manquait du côté de la spéculation proprement dite. Son premier soin fut donc de lire assidûment l'Écriture Sainte pour la convertir en sang et en nourriture. Il est peu d'écrivains ecclésiastiques aussi abondants que lui en citations bibliques. Je n'oserais affirmer que le lecteur moderne les trouve toujours parfaitement oppor-

1. *De Off.*, I, 1, 4 : « ... Factum est ut prius docere inciperem quam discere. » Cf. *de Paenit.*, II, VIII, 72.

2. Texte dans P.L., XV, 1961-2224 ; éd. spéc. de C.-Fr. Weber et J. Caesar, Marburg, 1864. Bibliog. dans O. Scholz, *die Heges.-Ambrosius Frage*, diss. Breslau, 1913. — Le traducteur fait allusion dans son préambule à une transposition en latin, sous forme de récit historique, qu'il avait déjà donnée des quatre livres des *Rois*. Cette indication a amené dom Morin (*R. Bén.*, 1914, p. 83-91) à supposer que le véritable auteur serait ce Dexter, fils de Pacien de Barcelone, à qui saint Jérôme a dédié son *de Vir. illustr.* L'opuscule sur les *Rois* se serait conservé dans une *Passion* latine des Macchabées qu'on lit dans une vingtaine de manuscrits.

tunes ou les souffre sans impatience. Mais Ambroise n'eût guère compris qu'on le détournât de puiser le plus largement possible à la source de toute vérité et de toute philosophie.

Il fallait encore qu'il se mît au courant du travail de la pensée chrétienne, soit pour l'interprétation des Écritures, soit pour la controverse théologique. Chose assez curieuse, malgré son tour d'esprit pratique et réaliste qui avait dû le rapprocher des Occidentaux, il négligea presque totalement leurs écrits. Il ignore, semble-t-il, Tertullien et saint Cyprien. Il n'y a guère qu'Hippolyte de Rome qui ait attiré son attention. C'est aux Orientaux qu'allaient ses sympathies et sa curiosité. Il avait senti leur supériorité au point de vue de la spéculation, et qu'il trouverait chez eux toutes prêtes les armes dont il avait besoin pour lutter contre l'hétérodoxie contemporaine. C'était faire court que de s'orienter tout de suite de leur côté. Philon et Origène furent ses maîtres en fait d'exégèse. Pour l'enseignement moral et dogmatique, il s'adressa aux plus notoires parmi les écrivains ecclésiastiques grecs de son temps, Athanase, Basile, Cyrille de Jérusalem, Didyme, Epiphane, Grégoire de Nazianze, s'emparant avec avidité de leurs ouvrages, même de ceux qui n'avaient paru que de la veille. Ne le voit-on pas utiliser dans son *de Spiritu Sancto*, qui est de la première moitié de 381, les discours théologiques de Grégoire de Nazianze, prononcés à Constantinople en 380 ?

C'est ainsi qu'il réussit, par un commerce constant avec les Livres saints et avec les meilleurs exégètes et théologiens grecs ou hellénisants, à se constituer le fonds de culture ecclésiastique qui lui manquait : culture un peu composite, un peu tumultuaire, mais

qui décèle chez lui, à défaut d'originalité bien marquée, une remarquable faculté d'assimilation.

L'usage constant de la parole publique l'obligea à filtrer, à clarifier, pour l'usage de ceux qu'il instruisait, cette théologie adventice ; et, grâce à ce travail d'adaptation, il la fit sienne. En même temps, son enseignement catéchétique lui fournissait la matière de presque tous ses ouvrages. Après avoir parlé, il rédigeait, soit d'après ses propres notes et souvenirs, soit d'après un compte-rendu sténographique : il lui suffisait d'établir les préparations ou les sutures nécessaires et, au prix de quelques remaniements, le livre était fait. Méthode évidemment dangereuse au point de vue de l'art : comment Ambroise aurait-il évité de laisser passer dans ses rédactions définitives un peu du décousu qu'autorise le sermon, parfois même quelques-unes de ces plaisanteries faciles dont s'égaie un auditoire populaire ? Il y demeura pourtant fidèle jusqu'au bout de sa carrière : elle lui économisait un temps précieux, et, du moment qu'elle ne compromettait pas l'édification à quoi il songeait uniquement, peu lui importait que quelques délicats eussent l'étroitesse de la trouver répréhensible.

IV

Au surplus, le domaine proprement littéraire n'est pas celui où Ambroise donna sa mesure et où son labeur fut le plus fécond. La conduite immédiate des âmes, l'utilisation des caractères et des circonstances au bénéfice de l'Église, voilà où il triomphait vraiment. C'est donc son activité pratique qu'il convient

d'étudier d'abord, non dans toute sa suite, mais en choisissant quelques traits significatifs.

L'un des épisodes les plus fameux de sa vie publique, l'affaire de l'autel de la Victoire, le mit aux prises avec les tenants du culte païen. Dès 380, son ascendant sur Gratien s'était fortement établi. Gratien se plaisait à le considérer comme un père, comme un guide, et c'est peut-être à son instigation qu'il se décida, en 382, à reprendre la lutte contre le paganisme, lutte suspendue pendant dix-huit années par la politique tolérante de Valentinien Ier. Un édit priva les collèges de prêtres et de vestales de leurs revenus. Les allocations accordées pour l'exercice du culte furent supprimées au bénéfice du fisc, et il en fut de même des biens-fonds que ces collèges avaient reçus en legs. Enfin, pour comble de vexations, Gratien ordonna d'enlever de la salle de la Curie la fameuse statue de la Victoire, qui, depuis Auguste, s'y dressait au-dessus d'un autel, comme pour symboliser, devant les sénateurs réunis, le glorieux passé romain.

Les sénateurs païens résolurent d'envoyer à Gratien une députation afin de le prier d'annuler une mesure aussi blessante. Mais leurs collègues chrétiens, qui formaient déjà la majorité dans la curie, refusèrent formellement de se solidariser avec eux, et, par l'intermédiaire d'Ambroise et du pape Damase, firent connaître leur décision à l'empereur. Gratien ne reçut point la députation.

L'année suivante, le 25 août 383, Gratien tombait en Gaule, à Lyon, sous les coups des partisans de l'usurpateur Maxime. Valentinien II assuma bien jeune encore (il avait environ douze ans) les responsabilités du pouvoir. Le parti païen songea à revenir à la charge. Justement, en 384, Symmaque, un des

représentants les plus distingués de ce parti, occupait les fonctions de préfet de Rome. Le préfet du prétoire d'Italie, Vettius Agorius Praetextatus, était, lui aussi, un adepte convaincu de la religion traditionnelle. L'occasion parut propice. Vers le milieu ou la fin de l'été, Symmaque composa son fameux Rapport, qu'une délégation sénatoriale remit entre les mains du jeune empereur[1].

Cette pétition, des critiques modernes l'ont trouvée froide et sans énergie. Elle mérite une appréciation plus favorable. Écrite en un style d'une sobre élégance, elle se donnait pour mission de défendre « les institutions des ancêtres, les droits et les destinées de la patrie » :

« Eh quoi ! s'écriait Symmaque, la religion romaine est-elle mise en dehors du droit romain ? Les affranchis touchent les legs qui leur sont faits : on ne conteste pas aux esclaves les avantages légaux que les testaments leur concèdent : et de nobles vierges, les ministres d'un culte sacré seraient exclus des biens qui leur arrivent par succession ? Que leur sert de dévouer leur chasteté au salut public, d'assurer à l'éternité de l'empire la protection d'en-haut, d'attacher à vos armes, à vos aigles, des puissances amies, de faire pour tous des vœux efficaces, s'ils ne jouissent même pas du droit commun ? » (§ 13).

Et, évoquant la grande image de Rome en une sorte de prosopopée, il lui faisait prononcer des paroles empreintes d'une majestueuse tristesse pour déplorer les attentats dont des traditions si vénérables venaient d'être victimes.

Lu dans le conseil de l'empereur, le document y produisit grand effet. Chrétiens et païens parurent un instant d'accord pour y donner une réponse favorable. Ambroise comprit qu'il fallait agir au plus tôt. Il

1. Ed. SEECK, M.G.H., VI, 1, p. 280.

s'efforça dans une lettre (*Ep.* xvii) à Valentinien de lui démontrer le mal-fondé des doléances dont Symmaque s'était fait l'interprète :

« Ils viennent se plaindre de leurs pertes, y disait-il, eux qui furent si peu économes de notre sang, et qui, de nos églises, ont faits des ruines !... Ils réclament de vous des privilèges, quand, hier encore, les lois de Julien nous refusaient le droit dévolu à tous de parler et d'enseigner... » (§ iv).

De quel droit les païens prétendaient-ils imposer à leurs collègues chrétiens, dans la curie même, l'image d'un culte réprouvé par eux ? Ambroise suppliait Valentinien, au nom de son frère mort, au nom de sa conscience d'empereur chrétien, de rejeter la pétition :

« La présente cause est celle de la religion, j'interviens donc en tant qu'évêque... Si une décision contraire est prise, nous ne pourrons, nous évêques, nous en accommoder d'un cœur léger ni dissimuler notre opinion. Il vous sera loisible de vous rendre à l'église, mais vous n'y trouverez point de prêtre, ou il ne sera là que pour protester » (§ xiii).

Cet avertissement eut son plein effet. Valentinien décida, à l'encontre de ses conseillers, de ne rien changer à la décision prise deux ans auparavant par Gratien. L'échec du parti païen était complet. Pour le rendre plus désastreux encore, Ambroise rédigea une riposte détaillée à la pétition de Symmaque, sous la forme d'une lettre à Valentinien (*Ep.* xviii). Prenant un à un les arguments de Symmaque, il s'attacha à rompre toute solidarité entre les gloires romaines et les rites sacrés de la religion officielle. Il appesantit son ironie sur la désolation des vestales et des prêtres frustrés de leurs revenus, et, à ces dévouements

rémunérés, il opposa le magnifique désintéressement de l'Église :

« L'Église ne possède rien, si ce n'est la foi : voilà ses revenus, voilà ses bénéfices. L'entretien des pauvres, tel est son patrimoine. Que nos adversaires nous disent combien de captifs les temples ont rachetés, combien de pauvres ils ont nourris, à combien d'exilés ils ont fourni le moyen de vivre! »

Enfin, gourmandant les doléances réactionnaires de Symmaque et son culte superstitieux du passé, il n'hésita pas à affirmer le caractère inévitable de l'évolution par où l'humanité, se dégageant de formes religieuses désormais périmées, marchait vers une vérité de plus en plus lumineuse et complète.

La cause était entendue. En dépit de plusieurs tentatives hasardées auprès de Théodose, de Valentinien II et d'Eugène, l'élément païen ne réussit jamais à récupérer intégralement ce qu'il avait perdu. Et il est indubitable que, de cette défaite humiliante, l'évêque de Milan avait été l'artisan principal.

L'affaire de Callinicum, simple incident local, ne mérite d'être rappelée ici que parce qu'on y voit à plein la fermeté inflexible et hautaine de l'évêque, dès que le prestige de l'Église lui semblait menacé.

Au cours de l'année 388, Théodose apprit par un rapport du commandant des troupes romaines en Orient, le *comes Orientis*, que des désordres fort sérieux avaient éclaté dans la ville de Callinicum, une des principales cités de la province d'Osroëne (= Mésopotamie). Des moines, bousculés par les partisans d'une secte gnostique, avaient incendié, en manière de représailles, un sanctuaire de cette secte. Fait plus fâcheux encore, et sur quoi l'attention de l'empereur se porta

principalement, une synagogue juive avait été brûlée à l'instigation de l'évêque de la ville.

Soucieux comme il l'était du bon ordre public, Théodose jugea indispensable de sévir. Il ordonna que la synagogue serait reconstruite aux frais de l'évêque, considéré comme responsable.

A cette nouvelle, Ambroise, qui se trouvait à Aquilée, revint en toute hâte à Milan, dans l'intention de s'opposer formellement à la mesure prise par l'empereur. S'apercevant que celui-ci ne tenait nullement à lui donner audience, il lui adressa une lettre (*Ep.* XL), pour essayer de le faire revenir sur sa décision. Il lui reprochait de n'avoir même pas demandé à l'évêque un rapport, de l'avoir condamné sans l'entendre. Il évoquait le souvenir de faits semblables, où bien souvent les Juifs avaient assumé les responsabilités les plus graves sans être inquiétés sérieusement. Surtout, il protestait contre l'injure faite aux catholiques, humiliés devant des Juifs, et obligés de rebâtir avec de l'argent chrétien une synagogue, repaire d'impiété : « Si mon crédit personnel est trop faible, concluait-il, veuillez réunir les évêques qu'il vous plaira. Qu'ils examinent ce qu'on peut faire sans porter atteinte à la foi. Pour les affaires d'argent, vous consultez vos comtes : n'est il pas plus équitable encore de consulter, dans les choses religieuses, les ministres du Seigneur ? » (§ 27).

Cette argumentation si pressante n'eut pas tout d'abord l'effet qu'Ambroise en avait espéré. L'empereur n'y donna pas de réponse. Alors Ambroise résolut de frapper un grand coup. Il a lui même raconté dans une lettre à sa sœur (*Ep.* XLI) la mise en scène dont il usa. En pleine église, par une série d'allusions transparentes, il rappela à l'empereur, du haut de sa

chaire, les responsabilités de la fonction qui était la sienne, la dette de gratitude qu'il avait contractée envers le ciel, et il l'invita à « protéger le corps du Christ » pour que le Christ lui-même protégeât son empire. Le sermon fini, il descendit :

« C'est de moi que vous avez parlé ? me demanda l'empereur. Je répondis : « J'ai dit ce que je croyais devoir vous être utile. » « — Oui, reprit-il, l'ordre que j'avais donné de faire réparer par « l'évêque la synagogue était trop dur, mais je l'ai adouci. Les « moines se portent à bien des excès ! » Je restai debout quelque temps, puis je dis à l'empereur : « Faites en sorte que j'offre « pour vous le saint sacrifice en pleine sécurité. Déchargez mon « âme. » L'empereur, assis, fit un signe d'assentiment, mais sans rien promettre formellement. Je restai planté devant lui. Il me dit qu'il corrigerait son rescrit. Je lui demandai d'arrêter immédiatement l'instruction de l'affaire... Il me promit que la chose serait faite. « J'ai votre parole ? » lui demandai-je, et j'insistai : « J'ai votre parole ? » — « Vous l'avez. » Alors seulement je montai à l'autel, dont je ne me serais pas approché s'il ne m'avait fait une promesse positive (§ 27-28).

Telle était la fermeté avec laquelle Ambroise osait parler à un Théodose, dès qu'il lui apparaissait que l'empereur outrepassait ses droits.

Plus fameuse encore est la pénitence qu'il sut lui imposer, après le massacre de Thessalonique. Résidence du gouverneur de Macédoine, Thessalonique fut en 390 le théâtre d'une sédition, née de circonstances futiles, où périrent un certain nombre de fonctionnaires importants. Théodose en éprouva une irritation profonde. Mal conseillé par son entourage, il expédia un ordre atroce, qu'il essaya bien de révoquer peu après, mais quand il était déjà trop tard. La population de Thessalonique, réunie dans le cirque sous le prétexte d'une représentation, fut massacrée en grande partie par les soldats qu'on lâcha sur elle.

Quand la funeste nouvelle fut connue à Milan, plusieurs évêques s'y trouvaient réunis en synode. L'opinion générale fut qu'on devait exiger de l'empereur une expiation publique. Ambroise, dont on connaissait les attaches avec Théodose, sentit qu'il lui appartenait d'obtenir de lui qu'il s'y résignât et comprit qu'exclus de l'Église par son crime il n'y pouvait rentrer qu'au prix d'un sincère repentir. Il n'attendit pas que Théodose, alors absent de Milan, fût revenu ; fort souffrant lui-même, il quitta la ville et adressa de loin à l'empereur, à titre tout confidentiel, la lettre LI. Après quelques plaintes discrètes sur l'éloignement où Théodose l'avait tenu à dessein, pendant le temps où il machinait d'abominables représailles, il y indiquait catégoriquement à l'empereur le devoir qui s'imposait à lui : devoir de repentir et de pénitence dont David et d'autres personnages bibliques lui proposaient l'exemple. Parmi des témoignages affectueux, il glissait une menace : il lui serait impossible, à lui évêque, d'offrir le saint sacrifice devant un pécheur qui n'aurait rien fait pour récupérer la communion ecclésiastique.

Quelle fut l'attitude de Théodose en face de cette sommation respectueuse? Il vint à résipiscence, la chose est certaine ; mais sur les détails de cette pénitence historique la critique moderne élève de sérieuses difficultés[1]. D'après l'historien grec Théodoret[2], quand l'empereur voulut entrer dans l'église, Ambroise marcha au devant de lui et lui interdit de mettre le pied sur le saint parvis. Aujourd'hui même, à Milan, une antique colonne marque l'endroit où la tradition veut

1. Cf. mon *Saint Ambroise*, p. 136-147.
2. *Hist. eccl.*, V, XVII (P.G., LXXXII, 1232).

que se rencontrèrent l'évêque et l'empereur. Malheureusement Théodoret a mêlé à son récit diverses bévues qui le rendent suspect. Ni Rufin, ni saint Augustin, ni Ambroise lui-même, ne parlent d'une exclusion aussi émouvante. Il y a donc là un problème historique assez obscur[1]. Au surplus, la gloire d'Ambroise ne dépend à aucun degré de l'une ou l'autre des solutions en présence : l'épisode raconté par Théodoret fût-il fiction pure, il resterait que la lettre confidentielle d'Ambroise à Théodose aurait suffi pour décider l'empereur à affronter l'humiliation d'une pénitence publique, qu'atteste unanimement le témoignage des contemporains.

On peut dire que la politique religieuse d'Ambroise se proposa, au total, un triple objet : d'abord protéger l'Église contre toute violence ou toute indiscrétion de l'État : « Dans les affaires de foi, ce sont les évêques qui sont les juges des empereurs chrétiens, et non pas les empereurs qui sont les juges des évêques[2]. » — Ensuite, obliger le pouvoir civil à respecter la loi morale, même dans des actes dépourvus de caractère religieux, et ce, sous peine des censures de l'Église. — Enfin sceller une étroite union entre l'Église et l'État, de telle sorte que, loin de mettre sur le même pied les différents cultes, l'État marquât inlassablement sa faveur spéciale et unique au culte catholique, et décourageât tous les autres.

Il ne saurait être question d'approuver en bloc toutes les mesures prises par Ambroise dans les affaires politico-religieuses auxquelles il fut mêlé. Son succès, lors de l'incident de Callinicum, est-il de ceux dont il convient de le louer à plein cœur? A coup sûr Théo

1. Il mériterait un nouvel examen.
2. *Ep.* XXI, 4.

dose aurait pu procéder avec plus de sang-froid et de doigté qu'il ne se l'était proposé d'abord, attendre les explications de l'évêque, obliger la ville, et non l'évêque personnellement, à payer les frais. Mais, en bonne justice, l'impunité totale était excessive, et propre à encourager les fauteurs de désordre.

Cette réserve une fois marquée, on ne peut méconnaître chez Ambroise un habituel et très noble souci d'équité. C'est ainsi qu'il n'hésita pas à flétrir dans les termes les plus énergiques l'inhumanité des évêques qui arrachèrent au pouvoir impérial une condamnation capitale contre Priscillien et ses partisans, sous prétexte de magie et d'immoralité, en fait pour motif d'hérésie[1]. Il était loin de penser que l'État dût demeurer indifférent entre les doctrines et les laisser librement se disputer les âmes ; mais il ne fit rien pour contrecarrer le réel libéralisme qu'observait l'État chrétien à l'égard des personnes. Jamais les hauts fonctionnaires païens ne furent éliminés de l'administration, du moment qu'ils servaient bien[2], et saint Ambroise était le premier à leur rendre service, quand il le pouvait[3].

Ce fut un bienfait qu'en dehors de toute velléité de domination politique, se dressât en face de la toute-puissance impériale une autre puissance, assez forte, quoique désarmée, pour lui imposer un frein moral et l'obliger, le cas échéant, à confesser ses torts. C'est par Ambroise que le peuple comprit quelle médiation clémente, quel abri tutélaire l'Église pouvait désor-

1. *Ep.* XXVI.
2. Le poète Prudence en a fait la remarque : *Contra Symmachum*, I, 616 et s.
3. Voy. les lettres de Symmaque à Ambroise, M.G.H., VI, 1, 80 et 82, avec l'introduction, p. CXXVIII.

mais lui offrir contre les caprices et les violences de ses maîtres. Leçon que, pendant des siècles, il ne désapprendra plus!

\

Il est temps d'aborder l'œuvre littéraire de saint Ambroise. J'ai déjà laissé entendre qu'elle réserve quelque déception. Ambroise n'a ni la profondeur, le don de création verbale d'un saint Augustin, ni l'imagination ardente, la verve passionnée, les aptitudes scientifiques d'un saint Jérôme. La partie de beaucoup la plus intéressante, c'est la Correspondance : là, l'homme d'action se peint, avec son énergie, sa sagesse pratique, et aussi sa réelle bonté, dont ceux qui le connurent sentirent si vivement la séduction. Ailleurs, on souffre un peu, parfois, de le voir s'attarder à ces gentillesses de style, à ces imitations et réminiscences, où le goût de l'époque faisait consister le talent. La composition, chez Ambroise, est rarement irréprochable, et l'expression elle-même manque d'originalité. Accablé de tâches plus urgentes, il n'a jamais eu le loisir de raffiner sur la forme ni de viser à la perfection.

Pourtant ces livres, où il est loin d'avoir mis le principal de son activité et le meilleur de lui-même, ne laissent pas d'offrir un intérêt considérable au point de vue de l'histoire des idées. Ils valent, sinon comme œuvres d'art, du moins comme documents sur les doctrines morales du christianisme dans la seconde moitié du IV[e] siècle.

On sait quelles considérations délicates et pénétrantes le *de Officiis ministrorum* de saint Ambroise a inspirées

à un critique comme R. Thamin[1]. L'ouvrage est un de ceux qui permettent de *marquer le point*, qui fixent un jalon sur la route que suivent les générations. Certes, le christianisme s'était constamment préoccupé de problèmes moraux, au point de vue théorique et pratique; mais, à part les *Institutions* de Lactance, œuvre très mêlée, d'un esprit honnête, consciencieux, sans grande envergure, il n'avait pas encore au IV[e] siècle de synthèse comparable à celles que les Grecs, et à leur suite les Romains, avaient quelquefois tentées.

Ambroise ne prend nullement, dans son *de Officiis*, le ton d'un penseur qui va donner une *Somme* de la morale à laquelle il a attaché sa foi et sa vie. Loin de proclamer pareille ambition, il cherche les formules les plus modestes : c'est une simple conversation sur les choses de la morale qu'il veut avoir avec ses clercs et dont il profitera pour rectifier maintes notions philosophiques courantes parmi les païens. Il déclare même qu'il se pique peu de présenter un exposé méthodique et qu'il lui suffit de paraphraser les beaux exemples dont les Écritures offrent une si riche moisson[2].

En fait, il y a bien du caprice, bien du décousu dans l'ouvrage. Là comme ailleurs, Ambroise garde l'allure très libre dont la pratique du sermon lui avait donné l'habitude. — Puis, à qui s'adresse-t-il? Est-ce aux clercs seulement, ou à l'ensemble des chrétiens ? Est-ce d'une morale proprement cléricale qu'il dessine les contours, ou d'une morale simplement chrétienne? L'hésitation est quelquefois permise : de là un certain manque de netteté et d'unité.

1. *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV[e] siècle. Étude comparée des traités « Des Devoirs » de Cicéron et de saint Ambroise*, P., 1895.
2. Cf. I, XVIII, 72.

Il reste qu'Ambroise a suivi Cicéron de très près, soit pour le plan général (en dépit de quelques digressions nécessaires à son point de vue particulier), soit pour le détail des idées, et parfois pour les expressions mêmes. J'ai déjà indiqué dans quel esprit il fit cette sorte de transposition[1], et les étais nouveaux qu'il fournit à maints préceptes traditionnels. Dans chacune de ses exhortations, on retrouve, à l'analyse, comme un amalgame de stoïcisme et de christianisme; mais c'est le christianisme qui est l'élément prépondérant et décisif. Nulle part on ne saisit mieux à quel point les dogmes capitaux du christianisme, croyance en la Providence, ferme espoir en l'immortalité de l'âme et en la rémunération d'outre-tombe, et surtout foi en Jésus-Christ, ont déplacé maints problèmes moraux[2].

VI

Les traités sur la vie ascétique offrent un aspect particulier de la morale d'Ambroise, et ils nous font connaître l'une des formes préférées de sa propagande parmi les fidèles.

De tous les points de l'Italie, et de l'Afrique même, les jeunes filles venaient à Milan prendre le voile. Ces opuscules sont sortis, partiellement tout au moins, des sermons prononcés par Ambroise en l'honneur de la virginité. Le premier en date, le *de Virginibus*, remonte probablement à 377. Ambroise y déclare, en effet, qu'au moment où il écrit il est *nondum trienna-*

1. Introd., p. 44.
2. Voir à ce propos les réflexions de Brochard, *Etudes de philos. anc. et de philos. moderne*, p. 493.

lis sacerdos. Il est adressé à Marcellina, la sœur d'Ambroise, qui faisait elle-même profession de virginité et qui, associée à toutes les œuvres de son frère, était devenue la maîtresse spirituelle de quelques jeunes filles résolues à vivre dans le même état. Peu après, parurent le *de Virginitate*, où Ambroise réfute les objections que le *de Virginibus* avait soulevées, et le *de Viduis*, où l'évêque s'adresse exclusivement aux veuves. Treize ou quatorze ans plus tard, en 391, il composa le *de Institutione virginis*, à l'occasion de la prise de voile d'une jeune fille, Ambrosia, qui avait été confiée à ses soins. Enfin, l'*Exhortatio virginitatis*, publiée en 393, n'est autre chose que le sermon donné à Florence par Ambroise à propos de la consécration des martyrs Vitalis et Agricola.

Ambroise ne nourrit contre le mariage aucune hostilité systématique. Il s'abstient même, avec son bon sens habituel et son souci des justes nuances, de certaines brutalités misogynes dont les écrivains ecclésiastiques n'ont pas toujours été suffisamment économes. Il se défend de vouloir déconseiller ou discréditer le mariage. Il le conçoit comme une association permanente, que la loi divine défend de rompre, et où le mari doit garder la prépondérance et demeurer le *gubernator*. — Sur la question du second mariage, il est beaucoup plus sévère. De longue date, la tradition chrétienne tenait en suspicion les secondes noces. Ambroise y aperçoit, lui aussi, un signe de faiblesse, un manque de contrôle sur soi-même. Toutefois il se refuse à les considérer comme une faute à proprement parler : *Neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus* [1]. Et s'il les déconseille, c'est tout

1. *De Viduis*, XI, 68.

à la fois pour des raisons d'ascétisme, et pour des considérations d'ordre pratique dont il n'oublie pas de développer tout le détail. — Quant à la virginité, elle est à ses yeux la vertu spécifiquement chrétienne. Elle existe chez les païens, sans doute, mais alors elle s'inspire de motifs purement temporels. Dans le christianisme seul, la virginité est pratiquée pour des motifs surnaturels et se rehausse d'une incomparable pureté morale. Il n'hésite donc pas, afin de mieux précipiter les âmes dans le renoncement, à signaler les tracas dont s'accompagne ordinairement l'état de mariage et à exalter par les formules les plus enthousiastes l'incomparable sacrifice que la vierge consomme en sa propre personne. Il s'attache aussi à dénouer les difficultés d'ordre moral ou même économique que l'on élevait, dans la société milanaise, contre les maximes qu'il propageait. Au surplus, toutes ces critiques, encore qu'il les réfute une à une, viennent se briser contre un argument qui, selon Ambroise, dispenserait au besoin d'en donner d'autres. C'est que la virginité, en tant que vocation librement choisie, est d'institution divine, et que la vierge Marie la couvre de son exemple et de son patronage.

Telle est, dans ses lignes principales, la doctrine d'Ambroise sur le mariage, les secondes noces et la virginité. Ambroise a certainement contribué pour une large part à donner à l'idéal ainsi tracé le prix qu'il a conservé au sein du catholicisme.

VII

Je l'ai dit, presque tous les ouvrages d'Ambroise ont été parlés avant d'être écrits ; et s'ils ont été écrits.

c'est qu'Ambroise désirait faire entendre sa prédication au delà du cercle, trop étroit à son gré, de ses auditeurs milanais. C'est à son éloquence pastorale qu'il dut son influence la plus efficace sur les âmes. Nous avons là-dessus le témoignage direct de saint Augustin, auditeur assidu d'Ambroise avant même sa propre conversion : « Je déployais un grand zèle, raconte-t-il dans ses *Confessions* (V, xiii), à l'entendre disserter au milieu du peuple, et sa parole tenait mon attention suspendue. A vrai dire, j'étais incurieux, dédaigneux même du fond des choses : *mais la suavité de son discours me ravissait.* »

Nous savons qu'un des thèmes favoris sur lesquels Ambroise aimait à s'exercer, c'était l'immoralité du contraste entre l'extrême pauvreté des uns et le luxe effréné des autres. Particulièrement significatif à ce point de vue est le sermon sur Naboth, qui date vraisemblablement de ses toutes dernières années. Avec une vigueur qui rappelle les invectives des satiriques et des moralistes romains, il y flétrit la rapacité des riches et l'oppression qu'ils font peser sur les misérables. Il ne craint même pas de leur rappeler le caractère tout conventionnel et arbitraire de la propriété humaine. L' « économie politique » d'Ambroise, si le mot n'est pas trop ambitieux, est toute pénétrée de charité et d'amour.

Pour avoir une idée de ses catéchèses, c'est le *de Mysteriis* qu'il faut lire. Saint Ambroise s'y adresse aux catéchumènes qui ont déjà reçu le baptême et l'Eucharistie, et il leur explique la signification profonde des gestes rituels qui ont été accomplis devant eux ou sur eux. Afin de prévenir les objections ou les doutes qui pourraient naître dans leur esprit, il s'attache à leur démontrer qu'il n'y avait rien d'indiffé-

rent dans ce qu'ils ont vu, que tout comportait un sens mystérieux, une efficacité morale, et était instrument de la régénération préfigurée par tant de récits scripturaires.

Un recours constant à l'Écriture, telle était la méthode ordinaire de saint Ambroise dans le sermon. « La sainte Écriture, écrivait-il à l'évêque Constantius [1], est une mer qui a en soi des sens profonds et tout le mystère des énigmes prophétiques. » C'est à déchiffrer ces énigmes qu'il a consacré ses traités exégétiques, qui constituent le principal de son œuvre.

On s'étonne d'abord que saint Ambroise ait trouvé le loisir de rédiger de si abondantes paraphrases des Écritures au milieu d'une vie qu'accaparaient tant de soucis divers. Mais, à l'analyse, la chose s'explique assez bien. C'est de sa tâche quotidienne de prédicateur qu'il faisait sortir la plupart de ces opuscules. C'est ainsi que l'*Exameron* — pour choisir cet exemple — est constitué par neuf sermons qui furent prêchés durant six jours de suite, au cours du Carême. Dans le premier livre, le troisième et le cinquième, six homélies sont entrées : deux pour chaque livre. Les autres livres, le second, le quatrième et le sixième, sont formés chacun d'une seule homélie. Et on peut repérer çà et là la trace de cette origine, qu'Ambroise n'a pas pris la peine d'effacer : finales ou reprises de sermon [2]; allusion au jour qui baisse [3], à la fatigue des auditeurs [4].

Il est indiscutable que, de son temps, Ambroise eut

1. *Ep.* II, 3.
2. *Exam.*, I, VI, 24; V, XXIV, 92.
3. V, XXIV, 84.
4. VI, I, 1.

une véritable renommée d'exégète. De toutes parts on le consultait sur les difficultés qu'offrent l'Ancien et le Nouveau Testament. Pourtant, au point de vue historique, son mode d'interprétation n'offre rien de bien nouveau. Ne visant point à composer des traités scientifiques d'herméneutique sacrée, mais soucieux seulement d'offrir à ses ouailles les vérités du salut sous la forme la plus propre à les toucher, Ambroise usait de préférence de l'exégèse dite allégorique. Dès les premiers temps du christianisme, saint Paul l'avait pratiquée : elle était d'ailleurs en honneur depuis longtemps déjà parmi les Juifs, qui en devaient eux-mêmes l'idée à la philosophie grecque. Toute une tradition l'autorisait donc : mais c'est surtout en Orient, avec Clément d'Alexandrie et Origène, que l'allégorie avait été le plus délibérément érigée en système. Dans la pensée d'Origène, l'allégorie devait servir à exclure de l'Écriture les contradictions. les invraisemblances. ces « scandales », ces « pièges », ces « mystères » qu'il avait plu à l'Esprit de Dieu de semer « dans la foi et dans les histoires »: et par suite à dégager des apparences les intentions véritables des auteurs inspirés et à mettre en lumière la substance de leur enseignement.

Il serait peu exact de dire, comme on l'a fait quelquefois à tort, que ce soit saint Ambroise qui ait introduit le premier l'exégèse allégorique en Occident. Il suffit. pour annuler cette affirmation. de rappeler les noms de Tertullien, de l'auteur du *de Cibis iudaicis*, et de saint Hilaire de Poitiers. Mais il lui a donné une importance spéciale, parce qu'elle lui permettait de multiplier à l'infini, à propos des textes, les considérations édifiantes, et de combattre efficacement les hérétiques auxquels il avait affaire. N'est-ce pas grâce

à elle qu'il conquit l'intelligence d'Augustin, encore imbu de bien des préjugés manichéens[1]? Ses maîtres furent surtout le juif alexandrin Philon, et Origène. Il ne les a nommés que rarement l'un et l'autre ; il lui est même arrivé de les combattre. Mais, en fait, il se servit d'eux comme de ses guides préférés pour passer du sens littéral à ce qu'il appelle le *sensus altior* ou la *subtilior interpretatio*[2].

L'exégèse allégorique n'est plus dans le goût moderne. D'abord nous connaissons la Bible beaucoup moins bien que les premiers siècles chrétiens qui en faisaient leur aliment de prédilection et presque leur unique pâture. Ces allusions ou citations sempiternelles nous paraissent se substituer assez inopportunément en plus d'un cas aux arguments de l'expérience et de la raison. Puis, le procédé même de l'allégorie, cette volonté bien arrêtée de rattacher, coûte que coûte, au texte scripturaire toutes les pensées que la vie peut suggérer dans l'infinie variété de ses vicissitudes, nous paraît une gageure paradoxale à laquelle la subtilité du commentateur prête seule une apparence de réussite. De tels tours de force nous émerveillent moins qu'ils ne nous déconcertent.

Sachons y reconnaître, cependant, le principe d'un art qui, au moins dans l'ordre architectural, produira des merveilles, et d'une conception profondément idéaliste de l'univers. C'est l'interprétation allégorique de la Bible qui a habitué la pensée chrétienne à chercher partout des symboles, à poursuivre l'esprit par derrière les apparences, à voir en toute forme le signe ou le vêtement d'une pensée. Cette conviction mys-

1. *Confessions*, VI, 4.
2. On trouvera une analyse très exacte de ses divers procédés dans KELLNER, *Ambrosius als Erklärer des alten Testaments*, Regensburg, 1891.

tique, si différente de la démarche coutumière de la science, imposera à des générations d'écrivains, de liturgistes, d'artistes, le déchiffrement de l'œuvre divine où tout est préfiguration, enseignement, mystérieuses concordances sensibles à la piété. Le génie du moyen-âge respire déjà dans l'œuvre exégétique de saint Ambroise[1].

C'est aussi dans cette catégorie d'ouvrages, surtout dans l'*Exameron*, qu'Ambroise a déployé le plus de qualités proprement littéraires, le plus de rhétorique et d'éclat. L'*Exameron* est devenu le modèle et la source principale de ces *Miroirs* de la nature où les théologiens du moyen-âge présentaient le tableau de l'univers dans l'ordre même de la création génésiaque. A Chartres, à Laon, à Auxerre, à Lyon, à Bourges, dans beaucoup d'autres villes encore, l'œuvre des sept jours est sculptée, en quelques images synthétiques, sur la façade de nos cathédrales[2].

VIII

Nous n'avons pas tous les traités dogmatiques de saint Ambroise. Trois opuscules, au moins, se sont perdus, le *de Sacramento regenerationis sive de philosophia*, auquel saint Augustin fait souvent allusion ; l'*ad Pansophium puerum*, attesté par Paulin, son biographe

1. Voy. H. Hauvette, *Dante*, P. 1911, p. 281 et s.
2. Les hexamérons grecs et latins sont étudiés dans F. Egleston, *The Hexaemeral Litterature*, Diss. Chicago, 1912 ; cf. K. Gronau, *Posidonios und die judisch-christliche Genesisexegese*, L. et B., 1914. Une étude spéciale de l'*Exameron* de saint Ambroise, de ses sources, de la philosophie qui y est incluse, serait une utile contribution à l'histoire de la pensée chrétienne.

(§ 28) : l'*Expositio fidei*, dont Théodoret, l'évêque de Cyr, cite un fragment[1]. Parmi ceux qui nous sont parvenus, il faut indiquer d'abord le *de Fide*. Les deux premiers livres, composés en 378 à la prière expresse de Gratien, portent la marque de la précipitation avec laquelle Ambroise les avait rédigés. Les contours généraux du sujet y sont dessinés plus que le sujet, de l'aveu même de l'auteur[2], n'y est approfondi. Deux ans plus tard, en 380, Ambroise reprit ses développements et leur donna toute l'ampleur qu'ils lui paraissaient mériter. Il importait, en ces temps de controverses et d'hérésies, de munir le jeune empereur de notions précises sur le *depositum fidei*. Ambroise rédigeait ce traité au moment même où Gratien, informé des désastres que l'imprudence de Valens préparait à l'Empire, se disposait à partir pour l'Orient. C'est ce qui explique qu'à la fin du second livre (II, XVI, 136), Ambroise interrompe un moment son exposé doctrinal pour exprimer à l'empereur, en un « chant de guerre à la fois pieux et patriotique[3] », ses vœux de victoire, et pour affirmer la solidarité désormais établie entre la religion du Christ et les destinées de Rome. — Les trois livres du *de Spiritu Sancto*, également dédiés à Gratien, furent élaborés en 381. Pour traiter cette question difficile, Ambroise s'aida des principales ressources de la théologie grecque contemporaine. On retrouve dans le *de Spiritu Sancto* des inspirations d'Athanase, de Cyrille de Jérusalem, de Basile, de Didyme d'Alexandrie, de Grégoire de Nazianze et d'Epiphane de Salamis. Saint Jérôme, qui mesura toujours assez chichement ses

1. *Eranistes*, II.
2. III, I, I.
3. De Broglie, *Saint Ambroise*, p. 28.

louanges à Ambroise, ne put se tenir de lui décocher une épigramme sur l'indiscrétion de ces emprunts[1]. Avant même qu'Ambroise eût achevé son travail, la provocation de deux chambellans ariens de la cour de Gratien[2] l'amena à faire un exposé public sur le mystère de l'incarnation : de cette instruction sortit le *de Incarnationis dominicae sacramento*, qui paraît bien avoir été publié entre le *de Fide* et le *de Spiritu Sancto*. — Quant au *de Paenitentia*, écrit entre 380 et 390, il est dirigé contre les partisans de Novatien, restés fidèles aux idées de l'hérésiarque après cent trente ans écoulés. Dans le premier livre, Ambroise revendique le droit absolu de l'Eglise de lier et de délier les fautes, et il réfute les arguments que ces rigoristes déduisaient de certains textes scripturaires. Le second livre a pour objet de marquer la nécessité de la pénitence pour l'expiation et le pardon. Il n'entre pas, en effet, dans la pensée d'Ambroise d'énerver en quoi que ce soit les justes satisfactions requises pour l'effacement des fautes ; mais sa mesure naturelle lui fait vivement sentir l'imprudence de l'attitude novatienne et le péril des exigences apparemment héroïques que la secte ne craignait pas d'afficher.

La préoccupation dogmatique n'est pas non plus absente du *de Excessu Satyri*. Le premier livre n'est que la rédaction de la touchante oraison funèbre qu'Ambroise prononça dans la cathédrale de Milan le jour des funérailles de son frère Satyrus. Dans le second livre est incorporé le sermon donné sept jours plus tard devant le tombeau. Ici plus d'effusions de souvenirs et de regrets, mais des développements tout

1. P.L., XXIII, 103 (Préface de la trad. du *de Spir. Sancto* de Didyme d'Alex.).
2. Cf. la *Vie* d'Ambroise, par Paulin, § 18.

philosophiques sur la loi de la mort, loi universelle, loi bienfaisante, et dont la rigueur est singulièrement adoucie par les promesses de résurrection. — Le même souci apparaît également dans les hymnes en dimètres ïambiques que composa Ambroise, comme saint Hilaire l'avait déjà fait avant lui, en vue de servir, par une habile propagande, les idées orthodoxes contre les ariens. Des hymnes dites ambrosiennes, quatre sont certainement authentiques [1], l'*Æterne rerum conditor*, le *Deus Creator omnium*, le *Iam surgit hora tertia*, le *Veni, Redemptor gentium*. Huit autres sont douteuses, et les critiques diffèrent d'avis sur la légitimité de leur attribution à Ambroise. Enfermé dans la basilique Porcienne avec une multitude de fidèles, en 386, Ambroise avait préféré subir un siège en règle plutôt que de livrer l'église aux ariens, comme le lui ordonnait la Cour, à l'instigation de l'impératrice Justine. Pour tenir en haleine cette foule inoccupée, il eut l'idée d'introduire dans l'office le chant alterné des psaumes et des hymnes. C'est à Antioche que cet usage semble avoir pris naissance, et il avait passé de là dans les communautés chrétiennes d'Orient. Grâce à Ambroise, il se répandit bientôt dans tout l'Occident [2].

IX

Il suffit de parcourir la liste des *testimonia* réunis dans les éditions modernes pour se rendre compte

1. Voy. Ermoni, « Ambroise (saint) hymnographe », dans le *Dict. d'Arch. chr. et de Lit.*, I, 1347 et s.; Walpole, *Notes on the text of the Hymns of S. Ambrose*, dans J.T.S., 1908, p. 428-436.
2. Paulin, *Vita S. Ambrosii*, § 13. Saint Augustin, *Conf.*, IX, 7.

qu'Ambroise fut considéré de bonne heure, par ses contemporains, jusqu'en Orient, comme une « colonne de l'Eglise », comme « la perle qui brillait au doigt de Dieu », comme « la fleur des écrivains latins ». De son siège de Milan, il exerçait une sorte de primauté morale jusque sur les églises d'Illyrie. On le vit bien lors du concile d'Aquilée (3 septembre 381) : ce fut lui qui, manifestement, imposa la procédure sommaire grâce à laquelle, en dépit de leurs faux-fuyants, les évêques ariens Palladius de Ratiaria et Secundianus de Singidunum se virent frappés de déposition[1]. Il travailla de loin à la conversion d'un peuple germanique, les Marcomans. Son biographe raconte (§ 36) que dans les dernières années du IV[e] siècle la reine Frigitil lui demanda de l'instruire par lettres dans la religion chrétienne. Ambroise déféra à son désir et, toujours animé de son souci de servir Rome, il la pria de travailler l'esprit de son mari pour que celui ci restât en paix avec l'Empire. Quelques années plus tard, Ambroise sera compté avec Jérôme, Grégoire et Augustin, parmi les docteurs de l'Eglise, qui furent d'abord, on le sait, au nombre de quatre, — « tels les quatre fleuves du paradis », remarque un moine du moyen-âge[2].

1. J. Zeiller, *Le Christianisme dans les Provinces danubiennes*, p. 328 et s.
2. *Ioannis monachi liber de miraculis* (VIII[e]-IX[e] s.), éd. Hoferer, Würzburg, 1884, p. 47.

CHAPITRE III

Les théologiens de second plan

BIBLIOGRAPHIE

I. — L'Ambrosiaster (c. 366-384). — P.L., XVII, 45-508. — A consulter : Cumont, R.H.L.R., 1903, p. 417; Wittig, *der Amb. Hilarius* (*Sdraleks Kirchengesch. Abh.* 4, Breslau, 1906); Souter, dans *Expositor*, 1914, p. 224-232.

II. — Le Donatisme. — A consulter : Monceaux, tomes IV et V.

III. — Saint Optat. — P.L., XI, 883-1082; Ziwsa, dans C.V., t. XXVI (1893). Un des *tractatus* publiés par dom Morin en 1917 « *Sermo in Natale infantium qui pro Domino occisi sunt* » (p. 170) est attribué à Optat dans le *Cod. Aureliensis* 154, s. vii/viii. — Traduction française, par Pierre Viel, P. 1664. — A consulter : L. Duchesne, *Le dossier du Donatisme*, dans les *Mél. d'Arch. et d'Hist. publiés par l'École franç. de Rome*, X (1890), p. 589-650; Monceaux, V, 241-306.

IV. — Tyconius. — P.L., XVIII, 15-66; F.-C. Burkitt, dans T.S., 3, 1 (1894). Le *Commentaire sur l'Apocalypse* existait encore au ixe s., à Saint-Gall. Quelques fragments en ont été publiés dans le *Spicilegium Casinense*, III, i (1897), p. 261 et s. Essai de reconstruction par J. Haussleiter dans *Zeitsch. f. Kirchl. Wiss. u. Kirchl. Leben*, VII (1886), p. 239-257. Cf. H.-L. Ramsay, dans R.H.L.R., 1902, p. 433-444. — A consulter : Hahn, *Tyconius-Studien*, L., 1900 (*St. zur Gesch. der Theol. u. der Kirche*, 6, 2); Monceaux, V, 165-219.

V. — Pacien. — P.L., XIII, 1051-1090; Peyrot, Zwolle, 1896 (médiocre). Dom Morin attribue à Pacien, en raison d'analogies de style — assez peu probantes —, le *Liber ad Iustinum* souvent imputé à Victorin (*R. Bén.*, 30 [1913], p. 286-293).

VI. — Filastre de Brescia. — P.L., XII, 1111-1302; Marx, dans C.V., t. XXXVIII (1898).

VII. — Gaudentius. — P.L., XX, 827-1006.

VIII. — Zénon de Vérone. — P.L., XI, 253-528. Ed. critique, de Giuliari, Vérone, 1883; 2e éd., 1900 (sans changement). — A consulter : Monceaux, III, p. 365-371.

IX. — Hilarianus. — P.L., XIII, 1097-1114. Ces opuscules sont datés du 24 et du 5 mars 397. Réédition par C. Frick, dans les *Chronica minora*, I, Leipzig, 1892 (B.T.), p. 153-174. V. aussi Mommsen, M.G.H., XIII, 415.

X. — Niceta de Remesiana. — P.L., LII; A.E. Burn, *N. of R.*, Cambridge, 1905 : les *Sermones de Vigiliis* (Burn, p. 55-67) sont dans P.L., LXVIII, 365-376; les *Sermones de psalmodiae bono* (Burn, p. 67-82), dans P.L., XXX, 232; le *de Ratione paschae* (Burn, p. 93-111), dans P.L., LXXII, 49-52 et P.G., XXVIII, 1605-1610; l'*Ad lapsam virginem libellus* (Burn, p. 112-131), dans P.L., XVI, 367-384. L'édition de Burn a toute l'importance d'une édition *princeps*. — A consulter : W.-A. Patin, *N., Bischof von R.*, München, 1909. — Nombreuses observations sur la langue de Niceta dans A.L.L., 1906, p. 481 et s.; v. aussi Patin, chap. v.

XI. — Priscillien. — Schepss, dans C.V., t. XVIII (1889). — A consulter : E.-Ch. Babut, *Pr. et le Priscillianisme* (*Bibl. de l'École des Hautes-Ét.*, sc. histor. et philol., fasc. 169). A. Puech, dans *Journal des Savants*, 1911, et B.A.L.A.C., 1912, p. 81; 161.

SOMMAIRE

I

On désigne depuis le XVIe siècle sous le nom d'Ambrosiaster (= pseudo-Ambroise) l'auteur anonyme d'un

commentaire sur les Epîtres de saint Paul (à l'exclusion de l'Epître aux Hébreux), qui, au moyen âge, peut-être même dès l'époque de Cassiodore[1], fut imputé inexactement à saint Ambroise. Cette paraphrase est tout à fait remarquable; c'est l'une des plus intéressantes que l'antiquité chrétienne nous ait léguées. Esprit original, rompu aux méthodes du Droit, et de tendances très positives, avec une pointe d'humeur satirique à l'égard des hommes d'Eglise, l'auteur évite soigneusement de se perdre dans les nuages de l'allégorie. Cette incuriosité de la méthode allégorique est un cas presque unique à cette époque. Il vise avant tout à bien comprendre son texte, et à en tirer des leçons pratiques, à l'usage des catholiques. Ajoutons qu'il a les yeux ouverts sur son temps : son commentaire est une source précieuse pour la connaissance des mystères païens, ceux d'Anubis, de Mithra, de Cybèle surtout, dont la vitalité était si puissante encore dans la seconde moitié du IVe siècle ; et l'on y constate la persistance des croyances astrologiques parmi les chrétiens eux-mêmes[2].

Le problème de l'identité de l'Ambrosiaster est un problème particulièrement irritant. Nous savons qu'il écrivait à Rome même, peu après Julien l'Apostat[3], sous le pape Damase[4] (366-384). Or cette période nous est assez bien connue, et il est étrange qu'une personnalité aussi vigoureuse que celle de l' « Ambrosiaster » ne puisse être mise en tout son jour. D'autant plus qu'un autre ouvrage, les *Quaestiones Veteris et Noui*

1. *Instit. diu.*, VIII (P.L., LXX, 1120). Ambroise avait promis des homélies sur saint Paul dans une de ses lettres (*Ep.* XXXVII, 1-2).
2. Cf. CUMONT, R.H.L.R., VIII (1903), p. 417 et s.
3. *In II Thess.*, II, 7 (P.L., XVII, 457).
4. *In I Tim.*, III, 14 (XVII, 471).

Testamenti [1], imprimé à tort parmi les œuvres de saint Augustin, et qui offre une série de discussions dogmatiques, scripturaires et polémiques presque toujours intéressantes, doit également lui être restitué [2].

Les hypothèses ne manquent pas. Dom Morin a mis, à en imaginer, une fécondité spéciale. Il avait songé d'abord au juif Isaac [3], et la combinaison offrait assez d'attraits pour que certains critiques s'y attachent encore, même après que son auteur a déclaré n'en vouloir plus. Ce juif Isaac, après s'être converti au catholicisme, prit une part active aux compétitions d'Ursinus avec Damase pour le siège épiscopal de Rome ; il déposa même contre Damase une grave accusation juridique, dont nous ignorons l'objet ; la plainte tourna contre lui et lui valut d'être exilé par Gratien en Espagne. Isaac finit par retourner à la synagogue [4]. Un manuscrit de Paris (VIIIe/IXe s.) nous a conservé de lui un *Liber fidei de sancta Trinitate et de Incarnatione Domini* [5]. Dom Morin avait pensé y relever quelques

1. *Quaestio*, dans la langue ecclésiastique, signifie enquête sur des passages de l'Écriture difficiles à comprendre. Plusieurs ouvrages de saint Augustin renferment ce mot dans leur titre : *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*, etc. Cf. SOUTER, dans T.S., VII, 4, p. 8 — Ed. dans P.L., XXXV, 2213-2416, et C.V., t. L (1908), par SOUTER. Il y a eu trois rédactions des *Quaestiones* : l'une comprend 151 questions ; la seconde, améliorée et abrégée, 127 questions ; la troisième (qui s'est constituée entre le VIIIe et le XIIe siècle), 115 questions.

2. La démonstration de AL. SOUTER, *A Study of Ambrosiaster*, dans T.S., VII, 4 (1905), p. 23-160, est tout à fait probante.

3. R.H.L.R., IV (1899), p. 97.

4. Cf. MANSI, *Conc.*, III, 626, et *Coll. Auellana*, n° 13. Allusion probable à Isaac dans saint Jérôme, *in Tit.*, III, 9 (P.L., XXVI, 595).

5. P.G., XXXIII, 1541-1546 (publié peu après 374). — Certains critiques récents (Wittig, Scholz, etc.) ont attribué à Isaac divers opuscules d'origine inconnue : par ex. les *Gesta inter Liberium et Felicem episcopum* (C.V., XXXV, 1), les *Fragmenta contra Arianos* (S.B.W., 146 [1903], p. 11), le *de Bello iudaico* d'Hégésippe (P.L., XV, 1962), le *de Concordia Matthaei* (P.L., XVII, 1011), un traité sur saint Matthieu (MAI, *Nova Patr. Bibl.* I, 1, 477), la fameuse *Mosaicarum et romanarum legum Collatio* (HYAMSON, Oxford, 1913 ; MOMMSEN, *Coll. libr. iuris anteiustiniani*, B. 1890) où maintes

analogies de langue avec les *Questiones* et le *Commentaire* sur saint Paul. Puis l'esprit mordant de l'Ambrosiaster, l'intérêt spécial qu'il semble attacher à une foule de particularités se rapportant de près ou de loin au judaïsme, tous ces traits lui avaient paru convenir remarquablement à l'accusateur de Damase. L'identification comportait pourtant de sérieuses difficultés[1]. Aussi, quatre ans plus tard[2], dom Morin proposait-il un autre personnage, un homme d'État, Decimus Hilarianus Hilarius[3], dont au surplus aucun témoignage ne nous permet d'affirmer qu'il ait fait, même par occasion, métier d'écrivain. Enfin, en 1914, il se décidait à identifier l'Ambrosiaster avec Evagrius d'Antioche[4], après rapprochement entre la biographie d'Evagrius et les renseignements personnels qui se dégagent des écrits de l'Ambrosiaster, d'une part ; entre le latin de la traduction de la *Vie* de saint Antoine, par Evagrius, et le latin de l'Ambrosiaster, d'autre part. Il se pourrait que cette nouvelle conjecture, quoique présentée comme « indéniable et certaine », ne soit pas promise à une plus longue for-

dispositions de Droit romain sont présentées comme existant déjà dans la Bible, le fragment d'un Comm. sur saint Matthieu (MERCATI, *Studi e Testi*, Rome, 1903 ; TURNER, J.T.S., 1904, 218), une *Expositio fidei catholicae* (K.A., p. 304).

1. 1° L'auteur dit de lui-même (*Quaestio* CXIII ; SOUTER, p. 310, 22) : « Cum in errore degeremus in quo nunc manent Pagani... », ce qui semble impliquer qu'il avait été, non pas Juif, mais païen. D'autres textes moins caractérisés, dans le même sens, sont cités par BREWER, Z.K.T., 1913, p. 214-216. — 2° Le début de la *Quaestio* CXX ressemble tout à fait à un début d'homélie sacerdotale : or il ne semble pas qu'Isaac ait fai partie du clergé.

2. R.B., XX (1903), p. 113.

3. Proconsul d'Afrique en 377 ; préfet de la Ville en 383 et en 408 ; préfet du Prétoire d'Italie en 396. Cf. C.I.L., VIII 1219 (inscription de Vaga, en Afrique). L'Ambrosiaster est cité par saint Augustin sous le nom de « sanctus Hilarius » (*Contra duas Epist. Pelag.* IV, IV, 7 ; cf. *Ambros.* V, 12 [P.L., XVII, 92]).

4. R.B., XXXI (1914), p. 1-34.

tune que les précédentes[1]. Le pis qui menace les curieux de littérature chrétienne, ce sera de lire l'œuvre de l'Ambrosiaster, en se résignant à ignorer le nom véritable du pénétrant et caustique exégète.

II

Nous n'avons pas à raconter ici en son détail l'histoire du Donatisme, qui accapara au IVe siècle presque toute la vitalité de l'Église d'Afrique. Né au lendemain de la persécution de Dioclétien, sous prétexte que certains évêques, « traditeurs » des Livres saints, étaient désormais indignes de rester préposés à la direction de leur troupeau, ce mouvement se développa rapidement sans que ni les interventions du pouvoir impérial, ni les conférences ménagées entre catholiques et dissidents, réussissent à l'enrayer. Bien des éléments étrangers aux causes initiales de cette crise surexcitèrent les passions de part et d'autre : on vit renaître les vieilles querelles sur la rebaptisation, sur le devoir de maintenir l'Église immaculée, sur l'obligation de courir au-devant du martyre. Le nationalisme local, les questions de personnes, achevèrent d'aigrir le conflit, où les « circoncellions[2] », pillards

1. Les expressions *ac per hoc, hinc est unde*, véritables tics de style chez l'auteur du *Commentaire* des Épitres de saint Paul et des *Questions*, sont absentes de la *Vie* de saint Antoine. — L'Ambrosiaster manifeste un certain antagonisme contre les écrivains ecclésiastiques grecs. Or Evagre était oriental et n'était venu en Italie que vers 363/4, déjà marié. — Enfin le silence de saint Jérôme dans le *de Vir. illustr.* sur des œuvres si importantes se comprend difficilement. La notice sur Evagre (§ cxxv) ne fait qu'une allusion assez vague à des *diversarum* ὑποθέσεων *tractatus* non encore édités. Dom Morin indique lui-même ces objections, mais il ne réussit pas à en diminuer l'importance.

2. La forme primitive du mot paraît avoir été *circelliones* (de *circellas*

et incendiaires, mêlèrent leurs violences anarchiques.

Comme tous les grands mouvements d'idées, le donatisme suscita une littérature assez considérable dont nous pouvons nous former une idée approximative, grâce aux réfutations détaillées des polémistes orthodoxes[1], et qui resta longtemps sans riposte sérieuse du côté catholique. On remarquera qu'à la différence de l'arianisme, le donatisme est demeuré cantonné en Occident. Il ne semble pas qu'il y ait eu de donatistes grecs, et il n'y a pas eu de littérature grecque donatiste.

Faut il distinguer Donat le Grand, évêque de Carthage, de Donat évêque de *Casae Nigrae*[2] ? la chose est au moins douteuse, et il se peut que ce dédoublement ait été imaginé après coup par les donatistes. Quoi qu'il en soit, le chef de la secte avait composé un grand nombre d'opuscules, ainsi qu'un *liber de Spiritu sancto*, qui, d'après saint Jérôme, aurait confiné à l'arianisme[3]. Tout cela est perdu.

Parmenianus nous est connu par le *contra Epistulam Parmeniani* de saint Augustin et par le traité d'Optat de Milève. Quoique Espagnol ou Gaulois, c'est lui qui devint le chef de l'Église schismatique d'Afrique et l'évêque de Carthage, après la mort de Donat. Il ne

= *fibula* : cf. schol. *ad* Juvenal., VI, 379), c'est-à-dire les « continents ». Le sobriquet de *circumcelliones*, greffé sur le premier par dérision, a une autre signification = *circum cellas uagantes*. Donat restituait le sens originel par la désignation *agonistici* (Optat, III, IV) : *agonisticus* = *miles Christi* : cf. saint Augustin, *Enarr. in Ps. 132*. Voir Reitzenstein, dans les *Nachrichten Gött.*, 1914, I, p. 90.

1. Monceaux (V, 35 et s.) a consacré une étude spéciale aux « passions » des martyrs donatistes.

2. Cf. Dom Chapman, dans R.B., 1909, p. 13 et s. ; Monceaux, IV, p. 20, note 1 ; V, 99 et s.

3. *De Vir. ill.*, XCIII.

prit possession de son siège épiscopal qu'au lendemain de l'abrogation, par Julien l'Apostat, de l'édit de Constant qui, depuis 347, tenait en exil les chefs du donatisme. Il eut la lourde mission de réorganiser la secte au milieu de la tourmente qu'avait déchaînée Julien, à dessein peut-être, et il y réussit remarquablement. C'était une intelligence élevée, d'une certaine modération : ses adversaires catholiques parlaient de lui avec déférence. Dans un grand traité en cinq livres, rédigé peut être dès son retour en Afrique, vers 362-363. il tentait au détriment du catholicisme une apologie de l'Église donatiste [1]. Il réagit vivement contre les critiques de Tyconius à l'égard de ses coreligionnaires, dans sa *Lettre à Tyconius*. Son recueil de *Psaumes* fut un des ferments de la piété donatiste [2].

Gaudentius de Thamugadi (= Timgad) fut, en 411, un des sept avocats du donatisme à la conférence de Carthage, tenue sous la présidence d'un délégué de l'empereur Honorius, Marcellinus, qui donna gain de cause aux catholiques. Quand, en 420, le tribun Dulcitius promulgua ses édits contre les donatistes, Gaudentius déclara qu'il préférerait, plutôt que de restituer sa basilique, s'y brûler avec ses fidèles. C'est alors que, sur la prière du tribun perplexe, saint Augustin écrivit le *contra Gaudentium*, I, qui lui valut de la part de l'intéressé un pamphlet sous forme de lettre, auquel il répliqua dans un second livre. Nous ignorons l'issue de cette affaire [3]. qui dut se placer vers 420/1.

1. Restitution du plan de ce traité par P. MONCEAUX, dans le *Journal des Savants*, 1909, p. 158 et s. = *Hist. litt. de l'Afr. chr.*, v, 227 et s.
2. Cf. saint Augustin, *Ep.* LV, XVIII, 34.
3. MONCEAUX l'a racontée en détail dans *Rev. de Philol.*, XXXI (1907), p. 111-133.

Il faut citer encore Vitellius, auquel Gennadius[1] attribue un *De eo quod odio sint mundo Dei serui*, un *aduersus Gentes*, et divers ouvrages relatifs à la « *regula ecclesiastica* » ; le grammairien Cresconius, que réfuta aussi Augustin, en 406 ; le prêtre Macrobius[2], qui devait être plus tard le chef occulte de la communauté donatiste à Rome, et avait écrit, encore catholique, un *Liber moralis ad confessores et uirgines*. Le dossier de Petilianus, l'évêque donatiste de Cirta, est devenu, grâce aux recherches de M. Monceaux, beaucoup plus important[3] ; il comprend une *Epistola ad presbyteros et diaconos donatistas aduersus catholicam* ; deux lettres à saint Augustin ; un *Liber de Schismate Maximianistarum* ; une *Epistula de ordine partis Donati* ; un *de Unico baptismo* : différents discours prononcés à la Conférence de Carthage en 411. Ces titres et quelques menus fragments peuvent être restitués d'après les écrits de saint Augustin.

La personnalité la plus intéressante qui se soit manifestée au sein du donatisme, c'est ce Tyconius, dont saint Augustin faisait si grand cas. « C'était un donatiste, mais d'un genre très particulier : un laïc, qui se mêlait de théologie et pouvait en remontrer aux évêques; un homme d'étude, qui observait curieusement les querelles d'Églises, et qui, avec l'indépendance de sa pensée, prétendait garder son franc-parler; un philosophe, qui connaissait la Bible comme personne, mais qui l'interprétait à sa

1. *De Vir. ill.*, IV. Gennadius le place sous Constant (337-350).
2. *Ibid.*, V. On a attribué à Macrobius le *de Singularitate clericorum* : v. plus haut p. 221, et MONCEAUX, V, 151 et s.
3. *Rev. de Philol.*, XXX (1906), p. 218 et s. ; XXXI (1907), 28 et s. = *Hist. litt. de l'Afr. chr.*, V, 309-328.

façon, sans crainte de heurter les opinions toutes faites... : un polémiste, enfin, soucieux de la vérité, capable d'avouer que ses adversaires n'avaient pas toujours tort, et de déclarer à ses amis qu'ils n'avaient pas toujours raison[1]. » Il n'est rien de si haïssable aux partis que ces esprits frondeurs qui se refusent à asservir leur jugement aux consignes sectaires. Dans deux ouvrages qui sont perdus, mais dont nous connaissons approximativement le contenu grâce aux allusions de saint Augustin, le *de Bello intestino*, écrit vers 370, et les *Expositiones diuersarum causarum*, rédigées vers 375[2]. Tyconius, sans rompre aucunement avec l'Église de Donat, n'avait pas balancé à contredire les donatistes sur un certain nombre de points. Parmenianus, le chef de l'Église schismatique, le réfuta dans cette *Lettre à Tyconius* que saint Augustin devait, quelques années plus tard, rétorquer à son tour[3]. Finalement Tyconius fut condamné, en 380, par un concile donatiste.

Il avait composé aussi un *Commentaire* sur l'Apocalypse dont divers commentaires ultérieurs sur le même livre permettent de se former quelque idée. Mais son œuvre la plus admirée, ce fut le *Liber Regularum*, composé vers 382, qui peut être considéré comme le premier manuel d'herméneutique biblique paru en Occident. L'objet de Tyconius, c'était de fixer des règles d'interprétation qui permissent d'extraire de l'édification de la quasi-totalité de la Bible, même des passages les plus ingrats en apparence. Depuis les ori-

1. Monceaux, *Journal des Savants*, 1909, p. 162 : cf. *Hist. litt. de l'Afr. chr.*, V, 165 et s.
2. Titres cités par Gennadius, *de Vir. ill.*, XVIII.
3. Analyse de la *Lettre à Tyconius*, par Monceaux, *ibid.*, p. 164 et s. — *Hist. litt.*, V, 231 et s.

gines du christianisme, les textes bibliques avaient été largement employés par les exégètes, les polémistes, les faiseurs de *tractatus*, etc. : on en avait même formé des répertoires, où chacun pouvait puiser selon ses besoins. Mais il restait un résidu considérable, une *propheliae immensa silua*, comme disait Tyconius, dont la signification morale et religieuse n'apparaissait point d'abord. Tyconius se flattait d'avoir découvert une méthode grâce à laquelle ces textes stériles et négligés pourraient être assimilés aux textes efficaces : « Si ratio regularum sine inuidia, ut communicamus, accepta fuerit, *clausa quaeque patefient et obscura dilucidabuntur*... » Ces *regulae* nous paraissent passablement subtiles : ce qui est sûr, c'est que les contemporains en furent ravis. Tout en recommandant de ne lire Tyconius qu'avec précaution[1], saint Augustin incorpora les sept règles exégétiques à son *de Doctrina christiana*[2], perpétuant ainsi l'influence de cet esprit vigoureux, original, et, en plus d'un cas, déconcertant.

III

Le premier champion catholique contre le Donatisme, et le plus remarquable avant saint Augustin qui lui a rendu pleine justice, fut Optat, évêque de Milève, en Numidie. En 366 ou 367, il entreprit de répondre à Parmenianus, dont la dialectique habile troublait beaucoup de fidèles. Les donatistes éludaient les colloques publics[3]; c'est pour les atteindre en

1. *De Doctr. chr.*, III, xxx.
2. *Ibid.*, xxx-xxxvii. Explication des règles dans Monceaux, V, 182 et s.
3. *Contra Parm.*, I, iv.

dépit de leurs dérobades qu'il écrivit ses *Libri contra Parmenianum donatistam*.

L'ouvrage comprenait originairement six livres. Au Ier livre, Optat retrace l'historique de l'affaire donatiste. Il avait collectionné, à cet effet, une dizaine de pièces qu'il mit en appendice, et auxquelles il renvoie à diverses reprises le lecteur. On a contesté l'authenticité des documents ainsi annexés ; on a même soupçonné Optat de n'être qu'un faussaire. Mgr Duchesne a démontré victorieusement, contre Seeck, l'inanité de ces accusations. Les conclusions à quoi il aboutit sont les suivantes : « Il n'y a aucunement lieu de douter de la sincérité de saint Optat de Milève; mais on doit reconnaître qu'il n'a pas usé de ses documents avec la même habileté que saint Augustin. Ni les récits de saint Optat, ni les arguments allégués par lui ne doivent être rayés du nombre des sources historiques en ce qui regarde les origines du donatisme. Il y a lieu seulement de s'aider, pour les classer et les interpréter, des autres informations dont on dispose. » D'autre part, son plus récent historien, M. Monceaux, note chez lui « deux qualités fondamentales, la loyauté et le goût de la précision ». La polémique d'Optat offre aux théologiens de précieuses données; par exemple, quand il oppose à la petite Église donatiste la grande Église catholique dont Rome est le centre et le lien[1], quand il détermine les « notes » de l'Église, quand il précise le rôle du ministre dans l'administration des sacrements (V, IV : *sacramenta per se esse sancta, non per homines*). Signalons aussi qu'il esquisse au livre III, VI-VII, une sorte de justification de l'action du pouvoir séculier contre l'hérésie. Son style pèche

1. II, II.

un peu par l'emphase, mais il est net, exact, et non sans humour.

Une vingtaine d'années après la publication de son traité, Optat le reprit, semble-t-il, y fit quelques retouches, puis y ajouta un septième livre, d'un ton plus adouci à l'adresse des donatistes en général (Parmenianus était mort en 391), pour répondre aux contradictions que ses critiques avaient provoquées. Ce septième livre est resté inachevé, et il se peut que des mains étrangères y aient inséré quelques interpolations, assez maladroites. Saint Jérôme ne le connaissait pas encore quand, en 392, il rédigeait sa notice sur Optat dans le *de Viris illustribus*, § cx.

Pacien ne nous retiendra guère. Il fut avant tout un théologien, peu novateur, qui vécut sur le fonds d'idées légué par Tertullien et saint Cyprien, mais qui sut combattre avec tact et humanité certains préjugés rigoristes, lesquels n'allaient à rien de moins qu'à exclure à perpétuité le pécheur de l'Église, sous prétexte de conserver à celle-ci son entière « virginité ».

Alors qu'il était évêque de Barcelone, une recrudescence de novatianisme le mit aux prises avec un certain Sympronianus, à qui la sévérité qu'affectait la secte avait plu. De la correspondance échangée à ce propos, il nous reste trois lettres de Pacien. Dans la première, l'évêque revendique pour le chrétien orthodoxe le privilège de s'appeler catholique, en face de la multiplicité des sectes. C'est là que figure la phrase souvent citée : « Christianus mihi nomen est, catholicus uero cognomen » (1, 4). Sympronianus lui ayant écrit de nouveau et lui ayant envoyé en même temps un opuscule sur le novatianisme, Pacien s'expliqua en une seconde lettre sur la personne même

de Novatien. Puis, après avoir lu plus à loisir les objections de son adversaire, il les réfuta à fond dans une troisième lettre où il en cite de nombreux extraits. L'idée maîtresse de Sympronianus est ainsi résumée au début même de la lettre « ... quod post baptismum paenitere non liceat; quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes. » C'est l'esprit même de Tertullien montaniste dans le *de Pudicitia*, dont les novatianistes du IVe siècle tiraient encore parti.

Pacien écrit avec goût : son ironie ne manque pas de finesse. C'est un lettré, qui a lu et retenu son Cicéron, son Virgile et son Horace. Nous avons encore de lui un *Sermo de baptismo*, où il indique les effets rénovateurs du baptême sur l'âme (« ... aperiam quid fuerit ante gentilitas, quid fides praestet. quid baptismus indulgeat ») : une *Paraenesis, siue exhortatorius libellus ad poenitentiam*, où il détermine les diverses sortes de péchés, gourmande les fidèles qui, par mauvaise honte, dissimulent leurs fautes ou qui, les ayant confessées, éludent l'expiation requise, proclame enfin les récompenses promises à ceux qui s'en acquittent loyalement.

Il avait écrit aussi un *Ceruulus*, dirigé contre les divertissements, d'une licence toute païenne, qui marquaient le renouvellement de l'année. Nombreuses sont, dans la littérature chrétienne, les allusions à cette espèce de carnaval, qui s'accompagnait de beaucoup de désordres[1]. Pacien en donnait une description si piquante qu'on l'avait accusé — c'est lui qui rapporte ironiquement cette insinuation au début de

1. Cf. E.-K. CHAMBERS, *the Mediaeval Stage*, 2 vol., Oxford, 1903 ; voir aussi la thèse de BOSSE, signalée plus loin, à propos de saint Césaire d'Arles.

la *Paraenesis* —, d'y inciter ceux-là même à qui il avait entrepris de les faire détester. Malheureusement l'ouvrage ne s'est pas conservé [1].

D'après saint Jérôme, il mourut sous Théodose, dans une extrême vieillesse, avant 392, date à laquelle Jérôme rédigeait sur lui une courte notice dans le *de Viris illustribus* (§ CVI).

IV

L'immense littérature hétérodoxe des premiers siècles chrétiens a presque totalement péri, telle du moins qu'elle était en sa teneur originelle. C'est surtout par les réfutations catholiques et les travaux des hérésiographes que nous pouvons nous en former quelque idée. Le catalogue qui est joint, dans un certain nombre de manuscrits, au *de Praescriptione* de Tertullien [2], est un des premiers spécimens de ce genre d'enquête, dont nous rencontrons un nouvel essai dans la médiocre compilation de Filastre.

« Vous exprimez le vif désir que j'écrive quelque chose de court sur toutes les hérésies qui ont pullulé contre la doctrine de Notre-Seigneur depuis son avènement... Filastre, évêque de Brixia [= Brescia], que j'ai vu moi-même avec saint Ambroise de Milan, a écrit un livre là-dessus ; il a mentionné même les hérésies qui se sont manifestées au milieu du peuple juif avant l'avènement du Seigneur, et il en a compté vingt-huit ; quant aux hérésies depuis l'établissement du christianisme, il en compte cent vingt-

1. Dom Morin attribue encore à Pacien, en se fondant sur des analogies de langue : 1° le *de Similitudine carnis peccati*, inclus dans le *Paris.* 13344, s. IX (R.Bén., 1912, p. 1 et s.) ; 2° le *Liber ad Justinum Manichaeum* (P.L., VIII, 999-1010), ordinairement imputé à C. Marius Victorinus (R.Bén., 1913, 286 et s.).

2. Voir plus haut, p. 298.

huit. Epiphane, évêque de Chypre... ramassant les hérésies des temps qui ont précédé et suivi Notre-Seigneur, n'en a trouvé que quatre-vingts. Tous les deux ont voulu faire ce que vous me demandez, et vous voyez comme ils diffèrent sur le nombre des sectes : cela ne serait pas arrivé, si ce qui a paru hérésie à l'un avait paru hérésie à l'autre. Il n'est pas à croire qu'Epiphane ait ignoré des hérésies que Filastre ait connues, car je trouve Epiphane beaucoup plus savant que Filastre... Mais il n'est pas douteux qu'en pareille matière, les deux auteurs n'avaient pas le même sentiment sur ce qui était ou n'était pas hérétique ; et en effet il est difficile de le déterminer pleinement... Voyez donc si peut-être je ne devrais pas vous envoyer le livre de saint Epiphane ; je crois qu'il a parlé là-dessus avec plus de lumières que Filastre... »

Cette appréciation de saint Augustin dans une lettre à Quoduultdeus[1] est à retenir, mais il est indispensable d'en accentuer encore la nuance défavorable.

De la personne même de Filastre, nous ne savons que peu de chose. Un sermon de Gaudentius, son successeur, suggère l'idée d'un controversiste remuant et voyageur[2], qui, à travers le monde romain, aurait lutté contre les païens, les juifs, les hérétiques, en particulier contre Auxence, l'évêque arien de Milan, et se serait livré, à Rome même, à des joutes oratoires privées et publiques. Quoi qu'en dise Marx, le dernier éditeur du *Liber de Haeresibus*, Filastre était vraisemblablement latin d'origine : les caractères de sa langue favorisent cette hypothèse[3].

Quant à son étiage intellectuel, c'est assez bas qu'il

1. *Ep.* CCXXII.
2. Voir le *Sermo de vita et obitu Filastrii* (P.L., XX, 998) : « ...Circumiens uniuersum paene ambitum Romani orbis, dominicum praedicauit uerbum... »
3. Bonne démonstration dans P.-C. Juret, *Etude gramm. sur le latin de saint Filastrius*, thèse Fribourg-en-S., 1904 (= *Roman. Forsch.*, XIX [1906], p. 130 et s.), p. 4-5.

le faut placer. C'est un esprit brouillon, incapable de déterminer d'une façon précise, lui hérésiologue, le concept même d'hérésie[1], et curieux puérilement d'établir entre ses notices une artificielle symétrie[2]. Il est tel paragraphe du *Liber de Haeresibus* qui défie les efforts de l'interprétation la plus attentive. Avec l'assurance de la médiocrité, Filastre rejette en bloc les sciences humaines, les *inanes sententiae philosophorum*, les *deliramenta poetarum*, les *mendacia historiographorum* : tout ce qu'il cite des œuvres profanes semble extrait, non point des textes originaux, mais des sources ecclésiastiques qu'il utilise. Ces sources, il est malaisé de les repérer, car il entremêle ses emprunts d'autres emprunts et d'inventions personnelles[3]. Il ne paraît guère douteux, quoique la chose ait été contestée, qu'il ait eu sous les yeux le *Panarion* de saint Epiphane. Le *Panarion* a dû être achevé vers la fin de 376 ou au cours de l'année 377. On est arrivé par un examen approfondi des données incluses dans le *Liber de Haeresibus* à en localiser la rédaction entre 385 et 391. Or, à cette époque, les ouvrages importants passaient très vite d'Orient en Occident.

Nous savons de Gaudentius, le panégyriste de Filas-

1. Il faut dire à sa décharge que ce concept ne s'est éclairci qu'assez tardivement. *Hérésie* et *schisme* ont été longtemps à demi confondus : voy. Buonaiuti, dans *Athenaeum*, IV (1916), p. 168-180 ; Monceaux, IV, 161-2 ; Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, P. 1902, p. 183. Mais comment admettre des affirmations du genre de celle-ci (§ cii) : « Alia est haeresis quae terrae motum non Dei iussione et indignatione fieri, sed de natura ipsa elementorum opinatur » ?

2. Augustin indique la division choisie par Filastre (28 + 128). Ces 128 hérésies, nées durant l'ère chrétienne, Filastre les divise en deux séries de 64 + 64, dont la première est classée κατὰ διαδοχήν, la seconde κατὰ δόξαν.

3. Voir pour une plus ample discussion mes *Sources de l'Hist. du Montanisme*, P. 1913, p. xxxvi et s.

tre, qu'il était en Orient, quand lui arriva la nouvelle de son élection comme évêque de Brixia. Il hésitait à assumer les responsabilités de cette charge, mais saint Ambroise et d'autres évêques lui écrivirent des lettres si pressantes qu'il se décida à accepter. Personnage fort considéré, il prit part à l'ambassade qui fut envoyée à la cour impériale de Constantinople par Honorius et le pape Innocent Ier, quand saint Jean Chrysostome eut été condamné à l'exil. Ses sermons étaient très goûtés. Une circonstance fortuite le décida à en rédiger quelques-uns. Un certain Benevolus, *magister memoriae* de Valentinien II, pieux fonctionnaire, si attaché à la foi de Nicée qu'il renonça à sa charge plutôt que de collaborer à la loi du 23 janvier 386 portée en faveur des ariens, n'avait pu, étant malade, entendre les dix sermons prononcés par Gaudentius pendant la semaine de Pâques. Sur sa prière, l'évêque consentit à les mettre par écrit [1]. Il y joignit cinq *tractatus*, dont quatre sur l'Evangile et un sur les Macchabées. Six autres pièces peuvent lui être attribuées pour de sérieuses raisons, à savoir le *de Ordinatione sui*, le *de Dedicatione basilicae* ; l'*ad Serminium* ; l'*ad Paulum diaconum* ; le *de Petro et Paulo* ; le *de Vita et obitu b. Filastrii* (indûment suspecté par Marx). Son style est simple, correct, et décèle une formation classique.

V

Qu'il y ait eu un Zénon, évêque de Vérone, dans la seconde moitié du IVe siècle, la chose n'est pas dou-

1. C'est Gaudentius lui-même qui fournit ces indications (P.L., XX, 827 ; 830).

teuse. Dans une lettre adressée à Syagrius, évêque de cette ville, vers 386, à propos d'une religieuse injustement soupçonnée, saint Ambroise s'exprime ainsi : « Avant tout jugement, vous vous êtes formé une idée préconçue contre une fille *à qui Zénon, de sainte mémoire, avait accordé son estime et qu'il avait sanctifiée de sa bénédiction*[1]... » D'autre part, nous possédons un sermon de Petronius de Bologne, prononcé à Vérone pour l'anniversaire de Zénon, qui est demeuré le patron de cette ville[2]. Il est singulier que ni saint Jérôme ni Gennadius ne le mentionnent dans leurs catalogues d'hommes « illustres ». Saint Jérôme paraît avoir ignoré que son contemporain Zénon ait eu l'étoffe d'un écrivain. Pourtant une douzaine de manuscrits nous ont conservé sous son nom seize sermons assez développés et soixante-dix-sept beaucoup plus sommaires[3]. Certains indices font penser que Zénon devait être d'origine africaine. Un de ces *tractatus* est consacré à un obscur martyr de Mauritanie, Arcadius de Caesarea. L'auteur imite fidèlement Tertullien, saint Cyprien, Lactance, et même Apulée : ne s'en va-t-il pas chercher certaines de ses images dans les scènes les plus risquées du voluptueux sophiste de Madaure[4] ?

1. *Ep.* V, 1.

2. L'édition la plus récente est celle qu'a donnée dom MORIN dans la R.Bén., XIV (1897), p. 3 et s. Dom MORIN a publié *ibid.*, pour la première fois d'après le *Monac.* 14386, s. X, un autre sermon de Petronius « *in die ordinationis uel natale episcopi* ». Le contenu de ces sermons prouve que, contrairement à la suscription du manuscrit, Petronius n'était pas évêque de Vérone. La notice de Gennadius (*de Vir. ill.*, XLII) le désigne comme évêque de Bologne.

3. Les manuscrits donnent en réalité 104 sermons, mais il y en a 11 qui ne sont pas de Zénon. Une différence d'écriture dans le plus ancien manuscrit, le codex *Remensis*, a permis de faire la discrimination.

4. Comparez Zénon, IV, 3 (p. 39, GIULIARI) : « Venerem... connexis manibus se tegere conantem, immo animi sui uitium et corporis demonstrantem » ; et Apulée, *Metam.*, II, XVII : « In speciem Veneris... refor-

Plusieurs de ces pièces sont dirigées contre les ariens, les païens, les juifs. D'autres sont des dissertations dogmatiques ou des exhortations morales. Pour l'histoire des dogmes au IVe siècle, comme aussi pour l'histoire du culte chrétien, de la liturgie, de l'archéologie chrétiennes, il y a beaucoup à glaner dans ces pages aux développements soignés et même fleuris.

VI

Julius Quintus Hilarianus était un évêque de l'Afrique proconsulaire. Dans son *de Mundi duratione*, il entreprit de préciser, à la lumière de la *Lex Dei*, et sans tenir compte du « verbiage » de la science profane[1], la durée de l'univers. D'après les supputations d'Hilarianus, vers la fin du IVe siècle il restait encore 101 ans de vie à l'humanité[2]. Dans les derniers temps, sévirait l'Antechrist ; puis, les 6000 ans assignés au monde une fois révolus, ce serait la résurrection des morts, le règne de mille ans, le jugement universel, la destruction totale de ce ciel et de cette terre, enfin la descente de la Cité décrite dans l'*Apocalypse*, où les justes seraient heureux éternellement. — Pour comprendre l'importance que les premiers siècles ont attachée à ce genre de calculs, il faut se rappeler la longue angoisse chrétienne relative à l'époque du retour du Christ. Pratiquement les chrétientés s'étaient résignées à s'organiser, à aménager leur vie quotidienne

mata... feminal rosea palmula potius obumbrans de industria quam tegens uerecundia. »

1. Cf. le début.

2. § XVII.

comme si la *parousie* n'eût été qu'une incertaine échéance. Pourtant la croyance à la fin assez prochaine du monde demeurait vivante, agissante : elle était un des ressorts de la moralité individuelle. Le bienfait escompté d'une chronographie chrétienne, c'était d'apprendre à chacun si cette sourde inquiétude de l'avenir devait s'apaiser en lui, ou se faire au contraire plus anxieuse, de par la proximité de la catastrophe finale. On eût alors jugé quelque peu étrange le découragement des exégètes modernes en face de la tâche malaisée de concilier les données chronologiques de l'Ancien Testament, soit entre elles, soit avec celles de l'histoire profane. De là le zèle des interprètes anciens. Si fastidieux que soient pour nous leurs calculs, il faut comprendre le prix qu'ils eurent pour les contemporains. Là où nous n'apercevons qu'une armature squelettique d'additions quelque peu fantaisistes, ils lisaient le secret de leur destinée personnelle et de celle de l'univers, ils croyaient percer l'énigme des lendemains mystérieux et redoutés.

Dans le *de die Paschae et mensis*, Hilarianus développe et prétend résoudre trois problèmes relatifs à la fixation de la fête de Pâques d'après le cours de la lune. Hilarianus résume ses conclusions au § XIV, et établit la différence entre les calculs juifs et les calculs chrétiens. « Aliud est pascha nostrum, aliud Iudaeorum. » Dans toute cette chronologie, il y a plus de fantasmagorie de chiffres que de science solide et véridique. D'après le *de Duratione*, § I, les deux opuscules formaient le dédoublement d'un ouvrage antérieur, où ils étaient d'abord réunis.

VII

Niceta de Remesiana fut l'apôtre du catholicisme parmi les populations danubiennes. Sa cité épiscopale de Remesiana (= Palanka) non loin de Nisch était en Dacie Inférieure, sur la route de Naïssus à Serdica. Mais l'activité évangélisatrice de Niceta s'étendit certainement au delà des limites de sa circonscription ecclésiastique.

L'antiquité chrétienne n'a pas ignoré son nom. Dans son poème xxvii, Paulin de Nole, qui reçut de lui deux visites, exprime sa joie à la pensée de le voir bientôt[1], lors du prochain anniversaire de saint Félix. Le poème xvii est un « Propempticon[2] », en 85 strophes saphiques, adressé à Niceta revenant dans son pays. Paulin y fait allusion à l'heureuse propagande de Niceta au sein des peuples barbares, jusqu'aux monts Riphées (au nord de la Scythie)[3] :

« Quaque Riphaeis Boreas in oris
« Adligat densis fluuios pruinis,
« Hic gelu mentes rigidas superno
« Igne resoluis. »

Ailleurs encore, il parle du « uenerabili episcopo atque doctissimo Nicetae, qui ex Dacia Romanis merito admirandus aduenerat[4]... » La seconde visite de Niceta à Paulin de Nole dut se placer en 400. D'autre part, il figure parmi les destinataires de la lettre

1. Vers 148 et s.
2. Cf. F. Jäger, *das antike Propemptikon u. das 17 Gedicht des Paulinus v. N.*, Diss. München, 1913.
3. Vers 201 et s. Cf. v. 249.
4. *Ep.* xxix, 14.

de Germanius à ses collègues d'Illyrie, écrite en 366 ou 367[1]. Les lettres xxi et xxii du pape Innocent Ier impliquent qu'il était encore vivant en 409/414[2]. Ce sont là les seuls éléments fixes de sa biographie.

On aurait tort de prendre pour des certitudes les hypothèses qui tendent à imputer à Niceta divers écrits anonymes. Paulin de Nole nous apprend que Niceta développait autour de lui le goût des hymnes d'Église[3]. Deux traités, le *de Vigiliis seruorum Dei* et le *de Psalmodiae bono*, lui sont attribués dans plusieurs manuscrits : le premier traité développe les avantages de la *meditatio nocturna*, où l'âme se replie mieux sur soi-même qu'au milieu des tracas du jour[4] ; le second combat l'opinion de ceux qui ne voient pas l'utilité du chant d'Église[5], et leur démontre leur erreur soit au nom de la tradition, soit par les évidents bienfaits qu'en retire la piété[6]. On a été amené ainsi à penser que Niceta pourrait bien être l'auteur du *Te Deum*, qui, dès le IVe siècle, était déjà partout répandu[7]. Divers manuscrits de cette prose rythmée mentionnent le nom d'un Niceta ou d'un Nicetius : « Ainsi, remarque Mgr Duchesne, cet hymne célèbre que toute la chrétienté chante à ses heures émues aurait retenti d'abord dans un coin perdu de

1. Citée dans Burn, p. 138.
2. Cf. Burn, p. liv.
3. *Carmen* xvii, 90 ; 109 ; 262 ; xxvii, 315 ; 500.
4. Cf. § viii (Burn, p. 65).
5. § ii : « Scio nonnullos, non solum in nostris, sed etiam in orientalibus esse partibus, qui superfluam nec minus congruentem diuinae religioni aestiment psalmorum et hymnorum decantationem. »
6. On notera que Niceta attribue le *Magnificat* à sainte Elisabeth (§ ix ; Burn, p. 76, l. 21 ; § xi, Burn, p. 79, l. 4). Origène connaissait déjà cette interprétation (*Hom.* vii *in Luc* ; P.G., XIII, 1897 c). Cf. Burn, éd. citée, p. clv.
7. Témoignage de Cyprien de Toulon, en 530 (M.G.H., *Epist.* III, 436). — Cf. Dom Morin, R.Bén., XI (1894), p. 48-77, qui a amorcé la conjecture.

l'antique Mésie[1]. » Le fait serait intéressant. Toutefois les spécialistes de l'euchologie latine sont loin de le considérer comme définitivement établi. Pareillement les raisons qui ont fait mettre au compte de Niceta le *de Ratione Paschae* et l'*Epistula ad virginem lapsam* n'ont rien qui emporte l'assentiment.

La notice de Gennadius (*de Vir. ill.*, xxii) a permis de reconstituer, au hasard d'une série de découvertes érudites, les *Libelli instructionis*, destinés aux candidats au baptême. Niceta y apparaît, dans ses polémiques contre l'arianisme ou le macédonianisme, non comme un théologien aux spéculations compliquées, mais comme un catéchiste habile à clarifier les questions difficiles : c'est ce don de vulgarisation limpide que Cassiodore louera plus tard en lui[2] : « Si quis uero de Patre et Filio et Spiritu Sancto aliquid *summatim* praeoptat attingere, *nec se mauult longa lectione fatigari*, legat Niceti (*sic*) episcopi librum quem de fide conscripsit... » *Simplici et nitido sermone*, avait déjà dit Gennadius : c'est le style qui convient à des instructions pastorales où les points doctrinaux essentiels ont seuls besoin d'être touchés et précisés. Niceta sait d'ailleurs être véhément et presque pathétique, quand il veut faire appel à la sensibilité profonde de ceux qui l'écoutent.

Il est heureux, au total, que l'effort philologique ait réussi à restituer une sorte de vitalité à cette physionomie d'apôtre que, depuis Baronius, on confondait avec celle de Nicetas d'Aquilée ou de Nicetius de Trèves. « En étudiant l'ensemble de son œuvre, on est amené à l'idée qu'il y a eu à diverses reprises en

1. *Hist. anc. de l'Égl.*, III, 181.
2. *Inst. diu. litt.*, § xvi.

Illyricum, autour de Victorin de Pettau pour la première fois, autour de Niceta à la fin du IV[e] siècle, un foyer d'activité théologique peu connu jusqu'ici et auquel la situation de ce pays intermédiaire entre les deux mondes qui y ont eu leur point de rencontre donne une place à part[1]. » En tous cas, l'histoire de l'évangélisation chrétienne doit retenir le nom de l'évêque de Remesiana, civilisateur de la barbarie, qu'il rendait romaine en la rendant catholique.

« Orbis in muta regione per te
« *Barbari discunt resonare Christum*
« *Corde Romano* placidamque casti
« Viuere pacem[2]. »

VIII

L'affaire priscillianiste a toujours éveillé chez les historiens de l'Église, orthodoxes ou non, un intérêt particulier. Priscillien n'a-t-il pas été considéré comme la première victime du « bras séculier », de la force de l'État mise au service de l'Église? Les faits sont bien connus, et il suffira de les rappeler très brièvement.

Né en Espagne vers le milieu du IV[e] siècle, noble, riche, de haute culture, Priscillien commença à propager ses théories doctrinales aux environs de 370-375, surtout, semble-t-il, dans la région de Mérida-Cordoue. Il rencontra de nombreuses adhésions parmi les gens instruits et parmi les femmes. Deux évêques, Instantius et Salvianus, se joignirent à lui. Mais sa propa-

1. J. Zeiller, *Les Orig. chrét. dans les Provinces Danubiennes*, p. 556.
2. Paulin de Nole, *Carmen* xvii, 257 et s.

gande fut violemment combattue par deux autres évêques, Hydatius de Mérida et Itacius d'Ossonoba, qui déployèrent, pour le perdre, un zèle extraordinaire, capable de toutes les violences et de toutes les perfidies. Dès octobre 380, un concile de Saragosse eut à se prononcer sur « l'hérésie » priscillianiste, et condamna, sinon Priscillien nommément, du moins les idées qu'on lui attribuait[1]. Hydacius et Itacius se tournèrent alors vers le pouvoir impérial et obtinrent de Gratien un décret de bannissement contre les « manichéens », terme assez vague qui enveloppait dans l'usage courant les priscillianistes eux-mêmes. Priscillien, qui venait d'être sacré évêque d'Avila par Instantius et Salvianus, fut obligé de passer en Aquitaine. Là encore, il fit des prosélytes : la femme du rhéteur Delphidius, Euchrotia, et sa fille Procula, s'attachèrent à lui et le suivirent en Italie, où ses plaidoyers personnels auprès du pape Damase et de saint Ambroise ne lui procurèrent aucun avantage. Cependant, grâce aux bons offices de Macedonius, *magister officiorum*, et de Volventius, proconsul d'Afrique, il obtint l'annulation de l'édit porté par Gratien et put retourner dans son pays. — Sur ces entrefaites, Maxime, proclamé empereur par les légions de Bretagne et désireux de se ménager les sympathies du clergé catholique, renvoya l'affaire devant un synode réuni à Bordeaux (384). Instantius y fut privé de son siège épiscopal. Quant à Priscillien, il refusa de reconnaître la compétence du concile bordelais, et il commit l'imprudence d'en appeler à Maxime lui-même. Conduit à Trèves, il fut condamné à mort, sur le rap-

1. Sur ce point litigieux, cf. Cirot, dans *Bull. Critique*, 1897, n° 18 ; Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, p. 40 ; Puech, dans *Journal des Savants*, 1891, p. 343, et dans B.A.L.A.C., 1912, p. 173.

port du préfet Evodius, avec quatre de ses partisans, y compris Euchrotia, et exécuté. Sulpice-Sévère[1] nous fait connaître les motifs de cette condamnation : « ...conuictumque *maleficii* nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conuentus nudumque orare solitum... » : immoralité et magie: tels avaient été les griefs invoqués, à l'exclusion du crime d'hérésie[2].

Hydatius et Itacius avaient travaillé dans les *sapes* pour obtenir ce dénouement sanglant. Parmi les catholiques eux-mêmes, de violentes protestations s'élevèrent contre leur attitude odieuse. Le premier dut se démettre de son siège, le second fut déposé. Saint Martin de Tours, saint Ambroise exprimèrent avec force leur réprobation. Le scandale fut grand aussi du côté païen : dans son panégyrique de Théodose, en 389, le rhéteur gaulois Latinus Pacatus Drepanius, un ami d'Ausone, parle avec horreur des évêques bourreaux « qui assistaient de leur personne aux tortures et allaient repaître leurs yeux et leurs oreilles des souffrances et des gémissements des accusés[3] ».

La curiosité du public savant fut donc très vivement excitée, quand parurent en 1889, par les soins de Schepss, dans le *Corpus Script. eccles. latinorum*, t. XVIII, onze traités attribués à Priscillien. Ces traités figurent, sans nom d'auteur, dans un manuscrit du V[e] ou VI[e] siècle de la bibliothèque de l'Université de Würzburg. Ils avaient attiré l'attention du bibliothécaire Ruland, qui en exécuta une copie. Cette copie

1. *Chron.*, II, L, 8.
2. Pour le *nudum orare solitum*, il faut se rappeler que la nudité, partielle ou complète, était une des conditions exigées dans les pratiques magiques. Références dans LEJAY, R.H.L.R., 1903, p. 317.
3. *Paneg. lat.* (BAEHRENS, p. 217).

passa dans les mains de l'historien Döllinger, qui ne l'édita pas, lui non plus, mais suggéra que Priscillien devait être l'auteur de ces opuscules. La conclusion de Döllinger fut acceptée par Schepss.

Les espoirs éveillés par cette découverte ont été péniblement déçus. En premier lieu, le style du recueil est bien différent de ce qu'on était en droit d'attendre d'un écrivain que Sulpice Sévère représente comme *facundus...*, *disserendi ac disputandi promptissimus*, etc... Des élucubrations pâteuses, obscures, entortillées, à peine relevées çà et là de quelques morceaux d'une dialectique assez chaleureuse, voilà tout le gain que recueillaient les lettrés désappointés. En second lieu, l'énigme doctrinale du priscillianisme n'était guère éclaircie par cette publication tant attendue : les historiens du dogme les plus qualifiés durent le constater mélancoliquement au lendemain de la publication de Schepss. De ces phrases languissantes et mornes, on dégageait bien certaines affirmations suspectes sur le droit d'interpréter librement les Écritures au nom du don de prophétie dont Dieu n'aurait point limité les prérogatives[1], sur l'usage des apocryphes que l'auteur voudrait incorporer au Canon scripturaire élargi[2]. Mais ces indices n'allaient pas loin.

Le résultat de cette déconvenue a été double. S'il est si difficile d'apercevoir « l'hérésie » sous une forme caractérisée dans les écrits de Priscillien, ne serait-ce pas que son orthodoxie ne méritait point les disqualifications dont elle a été l'objet? M. Babut a soutenu avec force et talent le paradoxe de la réhabilitation

1. Schepss, p. 32.
2. *Ibid.*, p. 44, 10; 52, 11; 53.

historique de Priscillien. Compulsant le dossier du priscillianisme, il y distingue deux groupes de documents : d'une part, ce qu'il appelle le « dossier primitif », où il fait entrer parmi d'autres pièces les traités de Schepss : si nous en étions réduits à cette série, « la condamnation de Priscillien ne paraîtrait pas seulement injustifiée, elle serait inexplicable[1] » ; d'autre part, les documents accusateurs qui surgissent surtout à partir de 400 et imputent au priscillianisme une multiplicité d'erreurs extraordinaire. Selon la conception de Babut, Priscillien fut surtout « un homme d'opposition et un novateur[2] » qui « chercha sincèrement un compromis entre les libres tendances de sa religion personnelle et les exigences de l'orthodoxie[3] » et devint finalement la victime des « machinations d'évêques mondains qu'effrayaient la rigueur de ses préceptes et la pureté de son idéal ».

Thèse ingénieuse, qui soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout. Si l'idéal de Priscillien était irréprochable, pourquoi le concile de Saragosse l'a-t-il condamné? Pourquoi Ambroise et Damase ont-ils éconduit l'évêque d'Avila? Pourquoi l'évêque Delphinus, qui avait assisté au concile de Saragosse, lui interdit-il l'entrée de Bordeaux? Pourquoi Sulpice-Sévère, qui juge inique la condamnation de Priscillien, a-t-il des mots si durs pour ses erreurs? Comment expliquer aussi les sévérités de saint Jérôme[4]? Enfin, si Priscillien n'était point hérétique, par quel malentendu ses disciples immédiats le devinrent-ils indubitablement?

1. Babut, p. 15.
2. P. 167.
3. P. 128.
4. *Ep.* lxxv, 3 ; *Comm. in Is.* xvii, 64 (P.L., XXIV, 622) ; *Ep.* cxxxiii, 3.

En dépit des généreux efforts de Babut, la revision de l'affaire Priscillien ne s'impose pas à l'histoire.

L'examen des traités de Würzburg a conduit dom Morin[1] à une conclusion d'un autre genre, qu'il est beaucoup plus difficile d'éluder. De ces onze traités, il en est huit qui ne sont guère que des homélies dénuées de valeur historique. Les trois premiers, à savoir le *Liber apologeticus*, le *Liber ad Damasum episcopum*, le *de Fide et Apocryphis* ont une tout autre portée. On s'accorde à considérer le *Liber apologeticus*, comme un plaidoyer présenté au concile de Bordeaux, en 384. A ce prix, remarque dom Morin, il est impossible d'admettre que Priscillien en soit l'auteur. Priscillien, en effet, dénia la compétence des juges ecclésiastiques; il ne voulut pas être entendu par eux et préféra en appeler à l'empereur[2]. Un autre personnage plaida en cette circonstance la cause des priscillianistes, et Sulpice-Sévère le désigne par son nom : *Instantius prior iussus causam dicere*[3]...

Les traités de Würzbourg ne seraient donc point de Priscillien ; c'est à Instantius qu'ils devraient être restitués. Un autre indice fortifie cette conjecture. On lit dans le *Liber ad Damasum* (p. 40, l. 11) la phrase suivante : *nos tamen non omittentes in causa fidei sanctorum iudicium malle quam saeculi*. Ces paroles conviennent à Instantius qui accepta de défendre ses idées devant les évêques convoqués à Bordeaux. Le moyen de les attribuer à Priscillien, puisqu'il récusa l'autorité du tribunal ecclésiastique pour s'en remettre à un tribunal séculier ?

1. R.Bén., 1913, p. 158 et s.
2. Cf. Sulpice-Sévère, *Chron.*, II, XLIX.
3. « Jussus causam dicere », écrit Sulpice-Sévère. « Quod iubeti » est-il dit au début de l'opuscule (SCHEPSS, p. 4, l. 2).

L'hypothèse de dom Morin parait fort judicieuse : elle explique la médiocrité littéraire des traités de Würzbourg, et le degré bénin de « pravité » hérétique que l'on s'étonnait d'y noter. Si elle résiste définitivement à l'épreuve du temps et à la sagacité de la critique, il ne restera plus guère à l'actif de Priscillien que les *Canones in Pauli apostoli epistulas*[1], sorte de théologie de saint Paul formée de citations et de références, qui passa longtemps pour avoir été rédigée par saint Jérôme et fut retouchée, l'erreur une fois reconnue, par un évêque du nom de Peregrinus afin qu'une orthodoxie parfaite y régnât. On a essayé d'identifier (sans raisons bien sérieuses) ce Peregrinus avec le moine espagnol Bachiarius, à qui l'on doit aussi un *Liber de Fide* et un *Liber ad Ianuarium de reparatione lapsi*[2].

Le priscillianisme garda au v° siècle une vitalité inquiétante. La secte s'apparentait de plus en plus aux idées manichéennes. Une littérature assez abondante était née de ces polémiques : on peut citer, du côté priscillianiste, les noms de Tiberianus[3], d'Asarbus[4], de Latronianus (poète fort distingué, si l'on en

1. Cette compilation, publiée également par SCHEPSS, p. 107 et s., fut assez répandue pendant plusieurs siècles en Espagne et en France. SCHEPSS en connait 17 manuscrits, du IX° au XV° siècle. Peut-être le recueil avait-il été primitivement pour Priscillien un écrit de controverse destiné à démontrer la conformité de sa théologie avec celle de saint Paul.

2. P.L., XX, 1019-1062. TH. STANGL (B.ph.W. 1917, p. 868-888) considère cette identification comme douteuse. Dom DE BRUYNE (R.B., XXXI [1914 9], p. 384) la rejette expressément. J'ai analysé l'intéressante notice de Stangl sur Bachiarius dans la *Revue de Philologie* (*Revue des Revues*, 1918). Dom MORIN a publié dans B.A.L.A.C., 1914, p. 117 et s., divers fragments inédits dont Bachiarius serait l'auteur. Ce personnage parait mériter une étude d'ensemble : ses opuscules ne sont nullement insignifiants.

3. Saint Jérôme, *de Vir. ill.*, CXXIII.

4. Priscillien, *Liber Apol.*, I (SCHEPSS, p. 3).

croit saint Jérôme[1]), de Dictinius[2], et du côté catholique, ceux d'Itacius[3], d'Olympius[4], de Pastor[5], de Syagrius[7] et de Turribius d'Astorga[6]. Saint Augustin lui-même prit plus d'une fois à partie les priscillianistes, dans ses lettres, dans son *contra Mendacium* et dans l'*ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*.

1. *De Vir. ill.*, CXXII.
2. Cf. l'*Ep.* XV, 16, du pape Léon Ier. On peut restituer les grandes lignes de son opuscule intitulé *Libra*, d'après le *Contra Mendacium*, de saint Augustin.
3. Isidore de Séville, *de Vir. ill.*, XV.
4. Gennadius, *de Vir. ill.*, XXIII.
5. *Ibid.*, LXXVII.
6. *Ibid.*, LXVI.
7. Cf. MIGNE, LIV, 693. Sur ces divers personnages, v. KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, Fr.-i.-B., 1905, et DUFOURCQ, *Etude sur les Gesta Martyrum romains*, t. IV (*Le Néo-Manichéisme et la légende chrétienne*).

CHAPITRE IV

LA POÉSIE CHRÉTIENNE AU IVe SIÈCLE

BIBLIOGRAPHIE

I. — LES PETITS POÈMES. — Voir le **Tableau n° VI**. Exposé d'ensemble dans Manitius, *Gesch. d. christlich-lat. Poesie*, Suttgart, 1891 (médiocre, mais d'utiles analyses); G. Boissier, *La Fin du Paganisme*, t. II, livre IV.

II. — JUVENCUS. — P.L., XIX, 53-346; Marold, dans B.T. (1886); C.V., XXIV (1891, Huemer); quelques traductions dans F. Clément, *Les Poètes chrétiens*, P. 1857, p. 1-11.

III. — PAULIN DE NOLE. — Œuvres dans Migne, t. LXI, et dans C.V. (Hartel, 1894), t. XXIX et XXX. Hartel a réuni dans un appendice quatre poèmes d'authenticité contestée, le *Carmen ad coniugem*, le *C. de nomine Iesu*, *C. ad Deum post conuersionem et bapt. suum*, *C. de domesticis suis calamitatibus*. — Traduction française anonyme (de Cl. de Santeuil?), Paris, 1703; 1724. Quelques pièces en vers et en prose sont traduites dans Anot de Maizières, *Nouveaux choix de Pères latins*, P. 1853, t. IV et V; la notice de son élève Uranius, adressée à Pacatus (Migne, LIII, 866), l'est *ibid.*, t. II, p. 144. Voir aussi les *Chefs-d'œuvre des Pères de l'Eglise*, t. XIV; Félix Clément, *op. cit.*, p. 88-161. P. de Labriolle, la *Corresp. d'Ausone et de Paulin de Nole*, P. 1910. — La chronologie des œuvres de Paulin est souvent délicate : cf. E.-Ch. Babut, dans les *Annales du Midi*, XX (1908), p. 18-44, et Rauschen, *Jahrbücher der christl. Kirche*, 1897. — Sur l'ensemble de son œuvre, A CONSULTER : Lagrange, *Hist. de saint Paulin de Nole*, 2 vol., P. 1882; A. Baudrillart, *Saint Paulin, évêque de Nole* (coll. *les Saints*), P. 1905. — Beaucoup d'observations utiles dans P. Reinelt, *Studien über die Briefe des hl. P. v. N.*, Breslau, 1904,

Philipp, *Zum Sprachgebrauch des P. v. N.*, Diss. Erlangen, 1904 et L. Kraus, *die poetische Sprache des Paulinus Nolanus*, Diss. Augsburg, 1918.

SOMMAIRE

I. Vue d'ensemble sur la poésie latine chrétienne. — II. Les paraphrases de la Bible. Juvencus. L'*Heptateuchos* de Cyprien. — III. Les poèmes didactiques. — IV. Les *centons*. — V. Paulin de Nole. La conversion de Paulin. Paulin et Ausone. — VI. Les lettres de Paulin. — VII. Ses poèmes.

I

L'historien grec Socrate raconte dans son *Histoire Ecclésiastique* (III, xvi) qu'au lendemain de l'édit de l'empereur Julien qui interdisait aux chrétiens d'expliquer les classiques païens, les deux Apollinaire, le père et le fils, l'un professeur de grammaire à Laodicée de Syrie, le second, évêque de Laodicée, essayèrent de remplacer en bloc pour les chrétiens lettrés les œuvres profanes qu'on leur défendait de commenter publiquement. Le père composa une grammaire « en harmonie avec la foi chrétienne », ce qui signifie sans doute que les exemples y étaient empruntés aux auteurs chrétiens ou forgés d'après les données de la foi ; il traduisit les livres de Moïse en vers héroïques ; il paraphrasa les livres historiques de l'Ancien Testament. et en tira des épopées et des tragédies. Il employait à dessein le plus grand nombre possible des formes métriques traditionnelles de la littérature hellé-

nique afin de les populariser parmi les chrétiens. Quant au fils, il transposa sous la forme de dialogues platoniciens « les Évangiles et les doctrines des Apôtres ».

Bientôt Julien mourut ; la loi qu'il avait portée devint inopérante, et toute cette contrefaçon de littérature profane « ne garda pas plus d'importance, observe Socrate, que si elle n'avait jamais été [1] ».

Il est bon de connaître la tentative des Apollinaire pour comprendre de quel esprit s'inspirèrent la plupart des poètes chrétiens de langue latine que nous allons passer en revue. Ce qui compromet quelque peu l'intérêt de leurs œuvres, c'est que, chez eux aussi, on sent trop le désir de faire concurrence à la littérature profane ; on y démêle un dessein concerté, un effort artificiel, plutôt que la franchise d'une inspiration spontanée qui se soulage en s'exprimant. Ils veulent opposer la *certa fides* aux *mendacia* des classiques (ce sont les termes dont se sert Juvencus), et cela dans les formes mêmes que les classiques avaient employées. Ils ne s'affranchissent de ces formes consacrées que tout à fait exceptionnellement, pour atteindre un public fort différent des cercles cultivés qu'ils visent d'ordinaire [2]. La poésie latine chrétienne ne s'est haussée à l'originalité véritable et sincère que dans l'hymne d'Église. Cependant le IVe siècle nous offre un nom au moins qui est à retenir, un talent qui dépasse la médiocrité du niveau commun, celui de Paulin de Nole.

1. Sozomène, qui donne aussi des détails sur cette improvisation (H.E., V, XVIII), la juge d'un autre ton : « Si les mortels n'eussent attaché uniquement du prix à ce qui est ancien, s'ils avaient pu s'affranchir d'une routine invétérée, les écrits des Apollinaire n'auraient pas été lus avec moins de plaisir que les ouvrages auxquels ils devaient se substituer. »

2. Tel fut le cas de saint Augustin dans son *Psaume Abécédaire*.

II

Tout un groupe de poèmes ne sont autre chose que des paraphrases d'épisodes plus ou moins développés, tirés de l'Ancien Testament, ou, plus rarement, du Nouveau Testament. La magnifique poésie biblique, en particulier la cosmogonie mosaïque, offrait une riche matière, qui fut largement exploitée. A recueillir les confidences des versificateurs chrétiens, on se rend compte des préoccupations auxquelles ils obéissaient. Il s'agissait pour eux, en premier lieu, d'être utiles aux jeunes esprits en y faisant pénétrer les enseignements sacrés, transposés sous une forme attrayante, et expurgés des détails scabreux dont certains épisodes de la Bible pouvaient alourdir les imaginations juvéniles[1]. — Puis s'inspirant d'une autre pensée, qui obsédait, comme on sait, les chrétiens lettrés, ils espéraient conquérir, grâce à l'agrément de la poésie, l'élite intellectuelle et savante, et la ramener à Dieu par les routes fleuries que Dieu ne défend pas. « Peu importe, dira Sedulius, dans l'Épître dédicatoire de son *Carmen Paschale*, peu importe par quelle voie chacun arrive à la foi, pourvu qu'entré dans le chemin de la liberté, il ne retombe plus dans les pièges de la servitude qui le retenaient naguère ! » — Enfin, un commentaire versifié de la Bible permettait de développer certaines interprétations dogmatiques et morales, de réfuter les doctrines

1. On remarquera que, sauf chez Dracontius, qui se permet quelques détails un peu profanes, la création de la femme dans l'Eden ne provoque aucune description périlleuse. Le *Metrum in Genesin* (v. 123) l'indique sèchement en un hémistiche : *Mulier de costa uiri fit* : c'est tout.

adverses sur l'origine et la formation de l'univers, de dévoiler la signification mystique cachée sous l'écorce des textes. L'apologétique y trouvait donc aussi son compte.

On n'oserait affirmer que la poésie y trouve toujours le sien. En tous cas, cette série de poèmes, sans être absolument stérile en traits heureux, ne révèle aucun talent original, — ni un Milton ni un Tasse, ni même un du Bartas ou un Maurice Scève. La description y sévit redoutablement, la description, telle que Guizot l'a définie[1], « qui s'inquiète moins de faire voir les objets que de les faire connaître ; qui les observe et les parcourt, s'attachant à en énumérer, à en étaler toutes les parties ; en sorte que tel être, tel fait qui, simplement nommé ou désigné par un seul trait, serait réel et visible pour l'imagination, n'apparaît plus que décomposé, dépecé, disséqué, détruit... ». Puis ces amplifications d'école sont toutes nourries d'emprunts. L'auteur du *Metrum in Genesin*[2] s'attendrit sur Adam et sa postérité en des termes qui évoquent la mélancolie de Virgile déplorant le triste destin du jeune Marcellus : « O homme heureux, formé par la main même du Dieu qui lance la foudre (*summi cui dextra tonantis* | *Est pater*) ; ô trop heureux, toi qui tires du ciel (*Olympo*) et ton origine et ta forme ! Si tu ne deviens pas la proie des vices funestes de la terre, si tu ne te laisses pas séduire par l'erreur, tu seras dieu (*numen eris*) et, remonté au ciel, tu admireras le royaume que, de sa bouche véridique, le Père a promis aux hommes vertueux ! » J'ai souligné certaines expressions d'un

1. *Hist. de la Civilis. en France*, t. II, ch. XVIII, p. 60.
2. Vers 125-30 (P.L., L, 1287 ; C.V. III, 283, et XXVII, 231).

« classicisme » un peu baroque en un sujet chrétien. Le Tartare, la vallée de Tempé, le Styx, l'Averne, l'Élysée, tout le « matériel » mythologique se case dans ces vers à prétentions épiques, parmi tant de lambeaux arrachés à Ovide et à Virgile. C'est du Claudien, avec moins de couleur, d'éclat, de richesse d'imagination. Au moins ce respect un peu servile des maîtres du passé, égal chez les chrétiens et les païens, sauvait-il la poésie d'une ruine encore plus complète, en substituant à l'inspiration défaillante des pastiches qui n'étaient pas toujours inhabiles.

Si Commodien doit être rejeté, comme le veulent sans doute à tort certains critiques, jusqu'au IVe ou même au Ve siècle, le prêtre espagnol Gaius Vettius Aquilinus Juvencus aurait été le premier poète chrétien de langue latine.

Il faut mentionner cependant un petit poème, antérieur au sien de quelques années, les *Laudes Domini*, où, à propos d'un miracle survenu « au pays des Eduens », l'auteur anonyme, lequel sait fort bien son Virgile, entonne les louanges du Christ, qui, avec son Père, a créé le monde, et est venu le racheter. Juvencus est, en tous cas, le premier qui ait essayé d'utiliser largement les données chrétiennes avec des procédés empruntés à la technique classique traditionnelle.

« Versibus ut nostris diuinae gloria legis
« Ornamenta libens caperet terrestria linguae[1]. »

Saint Jérôme nous apprend qu'il écrivit ses *Euange-*

1. IV, 805.

liorum libri sous Constantin, vers 329[1]. L'idée de tirer des Livres saints la matière d'une épopée chrétienne devait venir naturellement aux lettrés du christianisme. La critique littéraire romaine (dont on trouve chez Horace la plus parfaite expression) était fermement attachée à la hiérarchie des genres, et plaçait au premier plan le poème épique[2]. Quel honneur pour la foi, s'il était prouvé qu'elle pût devenir le principe ou le ferment d'un renouvellement de ce genre littéraire tant estimé!

« Je veux chanter, déclare Juvencus, les hauts faits du Christ sur la terre. » Il s'agissait donc bien, dans sa pensée, de convertir l'Évangile en une sorte d'épopée, et l'invocation au Saint-Esprit remplace, dans le Prologue, la traditionnelle invocation aux Muses. Il prit pour base le texte de saint Matthieu, qu'il lisait dans une ou plusieurs des versions latines préhiéronymiennes, sans s'interdire d'utiliser à l'occasion saint Luc, saint Jean, plus rarement saint Marc. Les 3190 vers du poème se divisent en quatre livres qui ne coïncident d'ailleurs pas avec le contenu de chacun des quatre Évangiles.

Le gros obstacle qu'a rencontré Juvencus, — bien d'autres poètes chrétiens devaient s'y aheurter après lui, — c'est son respect même de la parole divine, sa crainte d'offenser Dieu en altérant la contexture des Livres saints. A appliquer dans sa rigueur un tel principe ou un tel scrupule, toute tentative poétique fût devenue impossible. Juvencus a dû çà et là élaguer, transposer, développer même — surtout dans les descriptions de la nature où son talent aisé et

1. *De Vir. ill.*, LXXXIV; *Chron. ad annum 2345*; cf. Juvencus, IV, 806 et s.
2. Cf. Horace, *Sat.*, I, IV, 43.

facile se reconnaît davantage le droit de percer. Mais il est gêné, et cela se sent un peu trop. Aussi timoré comme classique que comme chrétien, il n'a d'autre souci que de mettre ses pas le plus fidèlement possible dans les vestiges de ceux de Virgile, son modèle de prédilection, ou encore de Lucrèce, de Stace et de quelques autres[1]. La simplicité évangélique ne sort pas sans dommage de ces adaptations laborieuses. Le *Transeat a me calix iste* est ainsi délayé :

« Si fas est, genitor, calicis me transeat huius
« Incumbens ualido nobis uiolentia tractu,
« Sed tua iam ueniat potius quam nostra uoluntas
« Quae tibi decreta est tantis sententia rebus. »

Le *iam foetet* devient ceci :

« Crediderim corpus motu fugiente caloris
« Fetorem miserum liquefactis reddere membris. »

Les modernes sont très sensibles à ces erreurs de goût. Certaine phrase de saint Jérôme fait penser qu'il en avait déjà senti la maladresse (*Ep.* LXX, 5). Pourtant Juvencus fondait une tradition, et son initiative a suffi à lui assurer le respect de ses successeurs chrétiens, qui ont souvent imité cet imitateur[2]. Sa gloire a traversé tout le moyen-âge[3], mais elle ne l'a guère dépassé.

L'*Heptateuchos* du poète Cyprien ne nous est connu sous sa forme actuelle que depuis peu d'années. En 1560, G. Morel avait publié, d'après un manuscrit de

1. Les particularités de sa versification sont signalées dans l'édition du C.V., p. 163. Il fait un usage fréquent de la rime. Il a hasardé quelques créations verbales : *auricolor* (I, 356); *flammiuomus* (*Prol.*, 23); *flammicomans* (IV, 201); *flammipes* (II, 546); *altithronus* (*Prol.*, 24 et *passim*); etc.
2. Cf. l'édition d'HUEMER (C.V.), p. VIII.
3. Ibid., p. XIV.

la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor, à Paris — ce manuscrit est aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale, nº 14758, — un petit poème de 165 vers intitulé *Genesis*. A ce fragment, les bénédictins dom Martène et dom Durand ajoutèrent, en 1735, 1276 vers d'après un ms. de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés (= Bibl. Nat., nº 13407). En 1852, le cardinal Pitra compléta cette *Genesis* par l'apport de 57 vers (*Spicil. Solesm.*, t. I). Les trois manuscrits qu'il avait examinés, à savoir deux manuscrits de Laon (IXᵉ s.), et un manuscrit du collège de la Sainte Trinité, à Cambridge (Xᵉ s.), lui permirent de donner en 1888, dans ses *Analecta nouissima Tusculana*, six autres poèmes sur les livres qui font suite à la *Genèse*, à savoir l'*Exode*, le *Lévitique*, les *Nombres*, le *Deutéronome*, *Josué*, les *Juges*. L' « Heptateuque » était constitué. Le nom d'un Cyprien se trouvait fourni par un ancien catalogue du Xᵉ siècle des manuscrits de Saint-Nazaire de Lorsch et par un des manuscrits de Laon. Quel était ce Cyprien? L'auteur de la *Caena Cypriani*, insérée parmi les apocryphes de saint Cyprien? le prêtre Cyprien, auquel est adressée la Lettre CXL de saint Jérôme? C'est ce que l'on n'ose décider. En tous cas, c'était un lettré, familier avec Virgile, Ovide, Perse, Juvénal, Lucain, avec plusieurs aussi des poètes chrétiens, et qui n'était pas dépourvu d'une certaine habileté technique : c'est ainsi que, pour diverses parties d'un tour plus lyrique, il substitue à l'hexamètre l'hendécasyllabe phalécien (v. g. *Exode*, 507-542 ; *Nombres*, 557 567 ; *Deutér.*, 152-278). Sa prosodie est d'ailleurs assez fantaisiste, et il fait un abus désagréable du vieux procédé romain de l'allitération.

Il est probable que l'effort poétique accompli par

Cyprien était encore plus considérable que nous n'en pouvons actuellement juger, car on a retrouvé des vers isolés des quatre livres des *Rois*, des deux livres des *Paralipomènes* et de *Job*. On rencontre aussi, dans d'anciens catalogues, des vestiges d'une traduction versifiée de *Judith* et d'*Esther*. Peut-être Cyprien avait-il essayé de mettre en vers l'Ancien Testament tout entier, quitte à laisser en dehors de son cadre, comme on voit qu'il le fait à diverses reprises, les parties de son modèle qui ne se prêtaient pas à cette transposition.

III

Une autre série de pièces se rattache au genre didactique qui bénéficiait à Rome d'une longue popularité : « On peut dire... en se rappelant Lucrèce, Virgile et Manitius même, qu'il sollicitait les parties les plus hautes de l'âme romaine : qu'il répondait à ses aspirations les plus nobles et les plus précieuses[1]. » Depuis le IIIe siècle, cette vigoureuse tradition s'était affadie en des œuvres médiocres, comme les *Cynegetica* de Némésien, le *de Re rustica* de Palladius, et bien d'autres. Les écrivains chrétiens eurent le mérite de comprendre les avantages que leur offrait, comme moyen d'exposition ou de polémique, un genre littéraire qui avait de si fortes attaches avec le passé romain.

Le *de Cruce*[2] (intitulé aussi *de Pascha*, *de Ligno uitae*) mérite une mention spéciale. L' « arbre de

1. A. Puech, *Prudence*, p. 161.
2. Tableau VI, n° 3. Voy. Brandt, dans B.ph.W., 1920, 424-432 (étude du texte : Hartel n'aurait pas suivi les meilleurs mss).

vie », c'est la croix plantée sur le Golgotha, bois « coupé sur un arbre stérile » et qui pourtant « étendit de chaque côté ses rameaux » et « en couvrit tout l'univers, afin que les nations pussent à jamais trouver en lui leur nourriture et leur vie, afin qu'elles apprissent que la mort aussi peut mourir ». Et ses fruits savoureux de salut produisent un merveilleux renouvellement chez ceux qui, avant d'y porter la main, « ont effacé les honteuses souillures de leur passé, et lavé leur corps dans la fontaine sainte ». Tout ce symbolisme est présenté avec simplicité et émotion. — Le *de ternarii Numeri excellentia*[1], attribué à saint Ambroise, célèbre en 14 hexamètres la vertu suréminente du nombre trois. La subtilité amoureuse de raffinements, qui se joue dans l'allégorie et le symbole, s'était appliquée de longue date aux mystères des chiffres, et à leurs correspondances secrètes avec certaines croyances : saint Augustin lui-même ne s'y est-il pas complu ?[2]. — Le *de Naturis Rerum*, qu'un manuscrit d'Oxford attribue également à saint Ambroise (à tort ou à raison, on ne sait), célèbre la toute-puissance de Dieu dans la nature, sous un titre presque semblable à celui que l'épicurien Lucrèce avait choisi[3]. — L'*ad quemdam Senatorem*[4] est un avertissement pressant, mais courtois, à un sénateur, ancien consul (v. 27), qui, après avoir embrassé le christianisme pendant quelques années (v. 43-44), l'avait abandonné pour le culte de la *Magna Mater*. L'auteur (c'est saint Cyprien qui est désigné dans les manuscrits !) s'étonne qu'un homme

1. *Ibid.*, n° 22.
2. Cf. Knappitsch, *Augustins Zahlensymbolik*, Progr. Graz. 1905.
3. Tableau VI, n° 16.
4. n° 21.

de sa distinction revienne à ces rites absurdes et sanglants, et il formule le vœu qu'en vieillissant le relaps sache s'en détacher. « Comme je n'ignore pas que vous aimez la poésie, observe-t-il, j'ai voulu devenir poète pour vous répondre, et je me suis hâté d'écrire ces vers pour vous faire honte. » Le morceau est d'une langue très claire et d'un tour très vif. — L'*Invective contre Nicomaque* a été écrite au cours ou au lendemain de la réaction païenne tentée par l'empereur Eugène de 392 à 394. Virius Nicomachus Flavianus, préfet du prétoire à plusieurs reprises, consul en 394, historien d'un certain talent, s'était montré, parmi les membres de l'aristocratie romaine, l'un des plus attachés à l'ancien culte[1]; il avait péri avant même qu'Eugène fût frappé à son tour. L'invective célèbre la chute de cet adversaire influent du christianisme et en tire prétexte pour tourner en dérision avec quelque lourdeur les superstitions païennes, le culte d'Isis et de la *Magna Mater*. Ce poème, dont le style est maladroit et la versification peu correcte, nous a été conservé par un seul manuscrit, le *Cod. Paris.* 8084, du VIe siècle, qui renferme aussi les poèmes de Prudence. — Le *Carmen aduersus Marcionem*[2] en cinq livres et 1302 vers fut publié en 1564 par George Fabricius, d'après un manuscrit actuellement perdu, qui provenait sans doute du monastère de Lorsch, et où le poème était attribué à Tertullien. La comparaison avec l'authentique traité de Tertullien contre Marcion démontre que cette attribution est inexacte. On a songé, sans que les preuves alléguées soient décisives, à Marius Victorinus, à Victorin de Pettau,

1. Il traduisit en latin, dans un dessein hostile, la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate.
2. n° 14.

à Commodien. L'époque de composition du *Carmen*, non plus que le pays où il fut écrit, ne peuvent être précisés avec certitude[1]. Outre Tertullien, l'auteur exploite quelques autres écrivains chrétiens, Théophile, saint Cyprien, etc. Son exposé reste terne et confus, en dépit d'une certaine correction prosodique, et languit étrangement auprès de la prose de Tertullien, si ardente, si caustique et si passionnée. Fabricius a eu le tort de retoucher arbitrairement le texte pour lui donner une couleur plus classique : quelques restitutions du texte primitif sont possibles, grâce à un poème intitulé *Versus Victorini de lege Domini*[2], qui est formé de vers empruntés au *Carmen aduersus Marcionem*.

Deux manuscrits, le *Codex Veronensis* 163 (IXe s.) et le *Vossianus* Q 33 (Xe s.), saint Grégoire de Tours[3], un grammairien anonyme du haut moyen âge[4], attribuent à Lactance le *Carmen de Aue Phoenice*[5]. Ce poème raconte en 85 distiques la légende du Phénix, sa vie d'oiseau prêtre du Soleil dans un bois sacré d'Extrême-Orient (v. 1-58) ; sa mort volontaire, tous les mille ans, sur un palmier de Phénicie où il se construit un nid à cet effet (v. 59-98) ; enfin sa résurrection, et le transfert de sa propre dépouille en Egypte, au temple du Soleil (99-170). — Cette légende

1. Une récente étude de Karl Holl, S.B.B., 1918, p. 514-559, aboutit à cette conclusion que le poème a dû être rédigé dans le sud de la Gaule durant le dernier quart du Ve siècle. Sa démonstration s'appuie sur deux passages, la liste des papes (III, 275 et s.), la légende du Golgotha où Adam aurait été enseveli (II, 160 et s.). Voir mon analyse dans la *Revue de Philologie, Rev. des Rev.*, 1919-1920.

2. Cf. Brandes, dans *Wiener Studien*, XII (1890), p. 310. Ce poème est inclus dans le *Vaticanus Regin.* 582, du IXe ou Xe s.

3. *De Cursu Stell.*, § 12 (M.G.H., *Scr. rer. Merov.*, I, 2, p. 861).

4. G. L., V, g. 477, 14 et s.

5. Tableau VI, n° 1.

du Phénix était populaire dans l'antiquité. Hérodote [1] l'avait recueillie, sans trop y croire, de prêtres égyptiens. Plus d'un écrivain romain s'en était fait l'écho, parmi lesquels le grave Tacite dans ses *Annales* [2]. Tacite la rapporte en grands détails, à propos d'une prétendue réapparition du Phénix en Egypte, sous le consulat de Fabius et de Vitellius (34 p. C.). Toujours défiant et partagé à l'égard du « merveilleux », il ajoute : « Tout cela est incertain et grossi de fables. Au surplus, il n'est pas contestable que cet oiseau paraisse quelquefois en Egypte. » Pline l'Ancien [3] avait aussi des doutes : *haud scio an fabulose*. La légende, plus ou moins développée ou retouchée, devait garder sa vitalité jusqu'aux derniers temps de la littérature latine : Claudien la chantera dans une de ses idylles. — De bonne heure, les Juifs s'en étaient emparés comme d'un symbole de la Résurrection. Les chrétiens suivirent leur exemple. Vers la fin du Ier siècle, Clément de Rome résume le mythe du Phénix dans sa Lettre aux Corinthiens [4], et conclut ainsi : « Trouverons-nous donc étrange et étonnant que le Créateur de l'univers fasse revivre ceux qui l'ont servi saintement et avec la confiance d'une foi parfaite, alors qu'il nous fait voir dans un oiseau la magnificence de sa promesse? » Un grand nombre d'auteurs chrétiens le traitèrent dans le même esprit. Au début du VIe siècle, le poète Dracontius l'allègue encore parmi les exemples de résurrection qu'offre la nature [5]. Cette zoologie appliquée à la doctrine chré-

1. II, LXXIII.
2. VI, XXVIII.
3. *H. Nat.*, X, II.
4. XXV-XXVI.
5. *Carmen de Deo*, I, 650-660.

tienne était tout à fait dans le goût des premiers siècles.

L'auteur du *Carmen de Aue Phoenice* n'utilise la fable au bénéfice du christianisme qu'avec une extrême discrétion, à tel point qu'on a pu douter qu'il ait eu en vue un autre objet que de développer des péripéties qui lui fournissaient un thème poétique assez brillant. Pourtant certains traits, sans être très caractérisés, décèlent un chrétien, et sous le tour un peu banal des descriptions se dissimule un mysticisme qui sait tirer du lieu commun traditionnel des ajustements heureux à la foi [1]. Il n'est ni démontrable ni invraisemblable que ce soit Lactance qui l'ait ainsi adapté.

L'idylle *de Mortibus Boum* [2], en 33 strophes asclépiades, est due à un ami de Paulin de Nole [3], le rhéteur Severus Sanctus Endelechius, d'origine gauloise, qui enseignait à Rome vers la fin du IVe siècle. Ægon s'étonne de la tristesse de Buculus. Celui-ci lui apprend qu'en deux jours la terrible contagion qui, partie de Pannonie, s'est propagée à travers l'Illyrie et la Belgique, lui a enlevé tout son troupeau. Un autre bouvier, Tityre, a gardé le sien intact. Tityre explique qu'une croix placée au front de ses bêtes les a protégées efficacement. Buculus et Ægon décident aussitôt de se faire initier à la foi salvatrice. Sans égaler les grandes descriptions classiques, celle que Buculus donne du fléau est assez expressive et forte.

1. Par ex. v. 93 : « Animam commendat » (cf. saint Luc, XXIII, 46); v. 64 : « hunc orbem, mors ubi regna tenet »; v. 25 : « fons in medio est, quem uiuum nomine dicunt »; v. 163-170 : éloge de la chasteté.
2. Tableau VI, n° 15.
3. Paulin, *Ep.* XXVIII, 6.

IV

L'admiration universelle dont Virgile était l'objet avait provoqué de bonne heure certains esprits doués d'ingéniosité à composer des poèmes entiers avec des hémistiches empruntés aux *Bucoliques*, aux *Géorgiques*, à l'*Enéide* et détournés plus ou moins habilement vers des significations tout à fait imprévues du poète de Mantoue : « On voit aujourd'hui, avait déjà noté Tertullien [1], sortir de Virgile telle fable entièrement différente où le sujet est adapté aux vers et les vers au sujet. Hosidius Geta a complètement pompé (*plenissime exsuxit*) sa tragédie de *Médée* dans Virgile. Un de mes parents, entre autres divertissements littéraires, a expliqué d'après le même poète le *Tableau de Cébès.* » Ce « travail de chiffonnier » (*more centonario*) — c'est ainsi que Tertullien le caractérise — était devenu une mode : nous possédons d'assez nombreux spécimens de la littérature de « centons [2] ». Une dame chrétienne de la plus haute aristocratie, petite-fille, fille et mère de consuls, la poétesse Proba, eut l'idée de raconter par le même procédé les principaux épisodes de l'Ancien Testament, jusqu'au déluge [3], et du Nouveau Testament, jusqu'à l'Ascension [4]. Elle espérait aider ainsi ses enfants à graver plus aisément l'histoire sainte dans leur mémoire. Entreprise chimérique, s'il en fut, et dont nul artifice ne pouvait surmonter les difficultés. Proba est obligée de substituer

1. *De Praescr. haer.*, XXXIX, 3.
2. On les trouve réunis dans P.L.M., IV, p. 191-240.
3. V. 29-332.
4. V. 333-688.

aux noms des personnages évangéliques de vagues désignations telles que *Deus*, *Dominus*, *Magister*, *Heros*, *mater*, *uates*, etc. Seul le nom de Moïse, *Moseus*, grâce à l'analogie de sa consonance avec celle du *Musaeus* de Virgile, réussit à s'insérer dans ses vers. Puis, comment exprimer avec des hémistiches profanes la conception virginale, la fuite en Égypte, le crucifiement, etc., même en changeant les cas et les personnes, comme elle se le permet quelquefois, ou en se donnant des libertés prosodiques que Virgile n'aurait pas admises? On comprend l'agacement que ces contrefaçons bien intentionnées, dont il nous reste quelques autres spécimens[1], causaient au bon sens de saint Jérôme[2]. Le décret attribué à Gélase range l'opuscule de Proba parmi les « apocryphes », réservés à la lecture privée[3].

V

Ce fut une sensation profonde dans la haute société gallo-romaine, quand vers 393 on apprit que Meropius Pontius Paulinus, l'un des premiers personnages de l'Empire, propriétaire d'immenses domaines en Gaule et en Italie, sénateur, consulaire de Campanie dès 21 ans, renonçait définitivement à la vie mondaine et songeait à se faire moine. Et cela, non pas au déclin de la vie, à l'âge où les forces chancellent et où les désillusions se multiplient, mais en pleine

1. Tableau VI, n°s 2, 5, 23, 24.
2. *Ep.* LIII, 7 (C.V., LIV, 454, l. 1).
3. P.L., LIX, 162. Cf. Isidore, *de Vir. ill.* XXII.

maturité intellectuelle et physique, à quarante ans[1].

Depuis quelques années déjà ses amis sentaient bien que son âme changeait, qu'il se détachait progressivement de tout, et ils soupçonnaient que l'influence de Therasia, sa femme, une pieuse Espagnole, favorisait puissamment ce travail secret[2]. Mais pouvait-on s'attendre à une rupture aussi complète, à l'aliénation de ses magnifiques propriétés foncières, *regna Paulini*[3], qu'il liquidait pour en distribuer l'argent aux pauvres? Qu'allait devenir l'empire, menacé par les barbares, si les plus vaillants de ses défenseurs faisaient ainsi défection? Etait il juste aussi qu'en un temps où les honneurs publics constituaient une si lourde charge, les plus riches s'y dérobassent en en laissant peser tout le poids sur d'autres épaules? Le patriotisme inquiet, les intérêts lésés, enfin l'esprit de jouissance humilié par l'esprit de sacrifice, tous ces sentiments de qualité inégale collaborèrent à rendre le scandale plus éclatant. Paulin sentit la désaffection dont il était l'objet. Il en souffrit sans doute, mais il était résolu à opérer les coupures nécessaires. Sa femme, d'ailleurs, partageait, en une complète harmonie d'âme, tous ses renoncements.

Il n'en était pas venu là d'un seul coup. Né d'une famille chrétienne, la préoccupation religieuse s'était éveillée chez lui d'assez bonne heure. Encore tout jeune homme, il avait été vivement frappé des miracles qu'il vit s'accomplir à la basilique de Saint-Félix, à Nole, qui appartenait à sa famille[4]. Puis il était entré dans la carrière des honneurs et avait mené

1. Il était né à Bordeaux en 353 ou 354.
2. Cf. Ausone, *Ep.* xxviii, 31 (Peiper, p. 284).
3. *Id.*, *Ep.* xxvii, 116.
4. *Carm.* xxi, 367 et s. (Hartel, II, p. 170).

pendant quelques années, à Bordeaux, une vie paisiblement mondaine. Dans une prière en 19 hexamètres qu'il adressait alors au Créateur, il ne formulait d'autres vœux que de bénéficier en pleine sécurité des joies licites de la vie[1].

Un événement assez mystérieux, un grave péril auquel il pensa n'avoir pu échapper que grâce à la protection de saint Félix, paraît avoir beaucoup contribué à le détacher de la vie séculière : « Ta bonté, ô mon père et mon gardien — [c'est au saint qu'il s'adresse] — ne s'est jamais démentie. A la suite du meurtre de mon frère, je me trouvais en danger ; du procès de mon frère était sortie contre moi une accusation pareille ; déjà l'agent public était venu voir mes biens pour les allotir. C'est toi qui sus soustraire mon cou au glaive, mon patrimoine au fisc, et réserver ainsi au Seigneur Christ mes biens et ma personne[2]. » Sans doute avait-il failli succomber à quelque assassinat juridique combiné par l'usurpateur Maxime à seule fin de confisquer ses richesses. Ce qui est sûr, c'est que, dès 390, son désir de « conversion » (on voit dans quel sens il faut entendre ce mot) devint de plus en plus sensible. Il reçut le baptême, jusqu'alors ajourné ; il s'enfonça en Espagne avec Therasia et y resta au moins quatre années. C'est là que, vers 393/4, les deux époux se décidèrent à pratiquer une vie de continence et de pauvreté.

On peut dire que nul ne fut plus douloureusement étonné que le vieux rhéteur Ausone d'un éclat si choquant. Ausone avait eu Paulin pour élève à

1. *Carm.* IV.
2. *Carm.* XXI, 414 et s. (HARTEL, II, p. 171).

l'Université de Bordeaux. Il avait mis en lui ses meilleures complaisances, ses meilleurs espoirs, et il était resté lié à lui par un affectueux commerce de lettres, de vers et de présents. Il appréciait fort le talent poétique de Paulin. Un abrégé en vers des trois livres de Suétone sur *les Rois*, entrepris par Paulin, l'avait spécialement ravi[1]. Il reconnaissait là l'heureux fruit de la discipline inculquée; il se mirait dans son disciple. — Et voilà que ce Paulin si cher démissionnait de la vie mondaine, abandonnait l'Aquitaine pour s'ensevelir en Espagne, vendait ses biens... Mais alors ? et l'abrégé de Suétone, et la poésie, et la culture latine, reniait-il aussi tout cela ? Ausone ne put supporter une telle perplexité qu'aggravait le long silence de Paulin. Il lui écrivit successivement quatre lettres en vers pour le supplier de parler, de s'expliquer, de revenir ; et dans ces hexamètres où le sentiment est d'ailleurs si cordial et si sincère, il multipliait les ornements mythologiques, les amples lieux communs, comme pour mieux rappeler à son ancien élève les belles choses qu'il paraissait oublier.

Paulin répondit enfin, et il répondit en vers, lui aussi : une certaine coquetterie littéraire sera toujours l'unique vanité à quoi il ne refusera pas sa complaisance. Tout en prodiguant à son vieux maître les noms les plus affectueux, il lui faisait entendre catégoriquement que les jeux auxquels il l'avait sollicité lui apparaissaient désormais trop frivoles ; et qu'une autre discipline, s'emparant de sa pensée, de son cœur, de son être tout entier, le dégoûtait de celle où il avait usé sa jeunesse[2].

1. Ausone, *Ep.* xxiii (Peiper, p. 267).
2. J'ai traduit et commenté cette *Correspondance*, Paris (Bloud), 1910.

En dépit de toutes les protestations de respect et de tendresse, rien ne pouvait être plus mortifiant pour Ausone, ni lui faire mieux mesurer d'un seul coup d'œil l'abîme qui s'était creusé entre leurs deux esprits, autrefois si cordialement pareils.

De plus en plus, en regardant autour de lui, Ausone s'apercevait que pour quelques-uns les belles phrases ne sont pas une raison suffisante de vivre, et cette constatation le plongeait dans une sorte de stupeur. Il voyait des patriciens, des patriciennes entreprendre de lointains pèlerinages en Terre-Sainte. Il voyait un avocat illustre comme Sulpice-Sévère imiter les abdications de Paulin ; et vers le même temps, les saint Martin, les Romain de Blaye, prodigieux pêcheurs d'âmes, déterminaient dans les masses les plus étonnantes conversions. En cette fin du IVe siècle un vent d'ascétisme souffle sur tout l'Occident. La piété, la confiance, la foi, soulèvent les fidèles du christianisme pour la conquête et pour la lutte. Dans l'entourage même d'Ausone, son petit-fils Paulin (de Pella), encore tout enfant, manifestait des velléités de se consacrer au service du Christ, et ses parents ne s'y opposaient pas tout d'abord. Le vieillard pouvait, par une expérience quotidienne, observer la prodigieuse différence qui séparait son christianisme tout extérieur et formel d'un christianisme véritablement senti et profond [1].

Dans les classes populaires, par contre, le prestige des sacrifices librement consommés par Paulin et Therasia fut extraordinaire. Le jour de Noël 394 (ou 395) le peuple de Barcelone contraignit pour ainsi dire

1. Sur le christianisme d'Ausone, voir *ibid.*, p. 53-63. L'œuvre d'Ausone a été édité par Peiper (B.T., 1886) et Schenkl, M.G.H., 5, 2 (1883). Trad. franç. de Corpet, dans la coll. Panckoucke et la coll. Nisard.

Paulin, dans une sédition d'enthousiasme, à recevoir la prêtrise des mains de l'évêque Lampius, encore qu'il ne se trouvât point dans des conditions canoniques régulières[1]. Peu après, Paulin décida de se retirer à Nole, auprès du tombeau de saint Félix. Il s'embarqua avec Therasia à Narbonne, fut accueilli de la façon la plus chaleureuse par saint Ambroise, qui voulut l'inscrire, au moins nominalement, dans son clergé[2]; beaucoup plus froidement par le pape Sirice, dont Paulin ne précise pas les griefs[3]. Les trente-cinq dernières années de sa vie, c'est à Nole qu'il les passa, dans des exercices de mortification et de prière. Il consacra ce qui lui restait encore de son patrimoine à construire pour saint Félix une basilique nouvelle, qui fut inaugurée en 403. Il recueillit en 409 la dignité épiscopale, à la mort de l'évêque Paulus. S'il avait eu l'esprit assez médiocre pour souhaiter une revanche sur les détracteurs de sa vie, il l'aurait eue éclatante lorsqu'en 410 il vit arriver à Nole, misérables et glacés d'effroi, les fuyards pourchassés par les hordes d'Alaric. Le flot des barbares avait passé sur ces riches domaines, sur ces claires villas, sur tous ces biens par où la vie gallo-romaine était si plaisante et si douce que de s'en désister avait paru folie. La civilisation latine, dont on avait opposé naguère les séductions et les exigences à son vœu d'ascétisme, se résolvait en poussière.

Il mourut le 22 juin 431, vers 76 ou 77 ans. Son corps fut enseveli dans la basilique de Saint-Félix : il

1. Paulin, *Ep.* I, 10 ; III, 4.
2. *Ep.* III, 4.
3. *Ep.* IV, 13-14. Qu'on l'ait soupçonné de priscillianisme (voy. Babut, R.H.L.R., 1910, p. 109 et s.), c'est là un paradoxe que la subtilité la plus déliée n'a pas réussi à rendre vraisemblable.

devait être transporté plus tard à Rome, dans l'église Saint-Barthélemy.

VI

Un volume de prose, un volume de vers, telle est la division de son œuvre dans le *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*.

Les écrits en prose sont tous des lettres. Un panégyrique de Théodose, composé par Paulin en 394/5 à l'occasion de la victoire de l'empereur sur Maxime et Eugène, n'est pas venu jusqu'à nous. Hartel donne dans son édition 51 lettres[1]. Il faut mettre à part l'*Ep.* XXXIV, qui est un sermon sur la bienfaisance. De l'*Ep.* XLVIII nous n'avons qu'un fragment. L'authenticité des *Ep.* XLVI et XLVII, adressées à Rufin, sans être improbable, n'est point certaine[2]. Ces lettres s'échelonnent entre 394 et 413 : une seule, la 51e, doit être placée entre 423 et 426 : la chronologie en est d'ailleurs assez délicate, car elles ne sont pas disposées dans les manuscrits selon l'ordre du temps.

Il n'est pas douteux que Paulin n'ait été considéré par ses contemporains comme un épistolier des plus remarquables. Saint Augustin[3], saint Jérôme[4], parlent de ses lettres avec un enthousiasme qui paraît sincère ; Jérôme va jusqu'à le comparer à Cicéron : « *In epistolari studio prope Tullium representas* », lui écrit-il. Nous

1. Il en est 14 ou 15 au moins qui se sont perdues, d'après les allusions y incluses : cf. REINELT, p. 54 et s.
2. Arguments en sens contraire dans REINELT, p. 45, PHILIPP, p. 67.
3. *Ep.* XXVII, 2 ; CLXXXVI, 40.
4. *Ep.* LVIII, 11, et LXXXV, 1.

y prenons moins de plaisir que ces correspondants éminents. Voici pourquoi.

En premier lieu, l'abondance excessive des citations scripturaires a quelque chose d'accablant. « Il multiplie plus qu'aucun autre écrivain catholique du temps, remarque fort bien E. Ch. Babut[1], les réminiscences de l'Écriture. Ce sont tantôt des phrases, ou, comme nous disons, des versets entiers, plus souvent des bribes de deux ou trois mots ou de simples allusions... Les citations ou quasi-citations ne sont que rarement détachées du texte par un mot d'annonce tel que *scriptum est* ou *dicente apostolo*. Elles sont d'ordinaire incorporées aux phrases. Paulin enchevêtre les mots de son cru et les mots empruntés. Il exprime sans cesse sa propre pensée par des expressions tirées de l'Écriture, ou plutôt sa pensée semble faite d'un afflux continu de souvenirs bibliques. Il y a là un genre littéraire spécial, destiné à une élite studieuse, et dont la saveur nous échappe... » — Ajoutons que Paulin, sous son cilice en poils de chameau, présent de son ami Sulpice-Sévère, est resté un lettré selon le goût de l'époque et de son ancien professeur Ausone. Il s'excuse bien çà et là quand une réminiscence profane lui vient à l'esprit[2], mais ce sont de fugitifs repentirs. En fait, sa prose se pare de toutes les fleurs de la rhétorique et ne répugne nullement aux larges développements soignés, et même fignolés[3]. Il oublie seulement qu'il est une mesure, même dans le joli, et que la discrétion est une des vertus de l'écrivain. — Enfin ses lettres en prose se réfèrent toutes à la période où les formes de sa pensée et de sa vie étaient arrêtées

1. R.H.L.R., 1910, p. 129. Cf. PHILIPP, p. 77.
2. V. PHILIPP, p. 58 et s.
3. Ex. : *Ep.* XXIII, 10 et s. (HARTEL, I, p. 167).

définitivement. Il ne nous y fait nulle confidence sur les étapes par où il a passé, lui, patricien richissime, pour en arriver à ce point d'humilité et de détachement : de là quelque déception pour notre curiosité.

Cette partie de son œuvre offre cependant quelque intérêt. Beaucoup des noms illustres de l'époque y apparaissent. La correspondance avec Sulpice-Sévère est particulièrement attachante. Lié avec Sulpice d'une étroite amitié, Paulin l'avait précédé dans la voie de l'ascétisme, et Sulpice voulait voir en lui son guide spirituel, bien que la modestie de Paulin s'en défendît. Ils avaient été victimes des mêmes dénigrements, des mêmes « aboiements », lors de leur rupture avec le monde. Ils se sentaient si pleinement unis de cœur que Paulin se plaisait à considérer leur affection comme prédestinée[1]. C'est surtout dans leurs lettres que se manifeste la qualité du sentiment religieux chez les âmes d'élite de ce temps-là. — La lettre à Jovius[2] indique assez bien la position que prenait Paulin dans le débat sans cesse renaissant de l'utilisation de la culture antique. Chrétien lettré, Jovius faisait ses délices de Platon, de Xénophon, de Démosthène, de Caton, de Varron et de Cicéron, et il se laissait pénétrer de certaines idées sur le hasard et la fortune, assez peu compatibles avec le sentiment catholique. Tout en louant abondamment ses qualités d'esprit, sa *facundia* et sa *doctrina*, Paulin le supplie de ne pas se laisser capter ainsi par la « douceur pernicieuse » de la littérature païenne. Qu'il lui emprunte les qualités qu'elle peut donner, *linguae copiam et oris ornatum*, mais comme on s'empare d'armes hostiles pour en

1. *Ep.* XXIII, 15.
2. *Ep.* XVI (HARTEL, I, 120).

faire un meilleur usage, et qu'il les mette au service de la vraie sagesse. C'est à peu près la théorie de saint Jérôme ; l'accord était fait dès lors sur cette question entre les esprits de quelque envergure. — Les querelles dogmatiques ne sont point absentes non plus de ces lettres. Mais Paulin n'avait pas le tempérament belliqueux : c'était un doux, un modeste, d'une humilité, d'une charité profondes, et qui ne se croyait nullement obligé d'épouser les colères des grands jouteurs de l'orthodoxie, alors même qu'il leur donnait raison sur le fond des choses.

VII

On accorde en général une préférence marquée à son œuvre en vers. Paulin connaissait à fond la technique poétique ; il avait été à bonne école. Comme Ausone, il use d'une grande diversité de mètres. Il passe, dans la même pièce, de l'hexamètre au trimètre ïambique, puis au distique élégiaque, pour revenir finalement à la forme du début [1]. Comme Ausone encore, il a à son service tout le lexique des poètes consacrés, Virgile, Horace, Ovide, Stace ; à Ausone lui-même, il fait de flatteurs emprunts [2]. Sa mémoire est tellement chargée de souvenirs, que lui, si scrupuleux sur tout ce qui touche à la foi, il lui arrive d'appliquer aux croyances qui sont les siennes des tours et des expressions qui lui viennent en droite ligne des poètes du paganisme. Il appelle saint Jean

1. *Carm.* XXI : cf. X, XI, XXXIII.
2. Voy. PHILIPP, p. 19-57.

Baptiste « *semideumque uirum*[1] » ; il peint ainsi le Christ trônant au haut des Cieux : « *Inridebat eos caelesti Christus ab arce*[2] ». Du petit Celse, mort à huit ans et dont l'intelligence paraissait pleine de promesses, il dit que ses parents redoutaient la revanche d'une sorte de Némésis jalouse : « *Gaudebant trepido praesagi corde parentes | dum metuunt tanti muneris inuidiam*[3] ». Le procédé est d'ailleurs courant chez presque tous les poètes chrétiens des premiers siècles et ne paraît avoir provoqué que de très rares réclamations.

Le classement des poèmes n'offre pas de difficulté. J'ai déjà signalé la correspondance avec Ausone[4]. Paulin n'y apparaît pas tellement différent d'Ausone au point de vue intellectuel. Mais son christianisme l'a éveillé à des délicatesses nouvelles. Quand il décrit la transformation morale qui s'est opérée en lui, son abandon à la volonté divine, son angoisse de l'au-delà, c'est une âme qui parle à la nôtre, en dépit de menues gentillesses de style auxquelles il s'attarde encore[5]. — Le cycle des poèmes en l'honneur de saint Félix ne comprend pas moins de 14 pièces, d'étendue variable[6]. Chaque année, Paulin en composait une à l'occasion du 14 janvier, anniversaire de la mort du saint et de sa « naissance » à la vie éternelle[7]. Le thème risquait de paraître monotone. Sans

1. *Carm.* VI, 252.
2. *Carm.* XVI, 122.
3. *Carm.* XXXI, 29.
4. *Carm.* X ; XI. Sur les péripéties de cette corresp., cf. P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 51.
5. Cf. X, 19 et s.
6. *Carm.* XII à XVI ; XVIII à XXI ; XXIII ; XXVI à XXIX. Le *Carmen* XII a 29 vers, le *Carmen* XXI en compte 858. Ces pièces s'encadrent entre 395 et 407.
7 *Carm.* XIV, 2 : « Qua corpore terris | occidit et Christo superis est natus in astris ». — D'où le titre *Natalicia* (Cf. *Ep.* XXVIII, 6).

éviter complètement la difficulté, Paulin a assez habilement diversifié sa matière, en racontant soit les épisodes de la vie du saint, soit les miracles accomplis par son intercession. Ces poèmes fournissent une foule de traits originaux pour l'histoire des dévotions populaires [1]. La description de la nouvelle Basilique de saint Félix mérite d'attirer l'attention des curieux de l'art chrétien [2]. On peut recueillir aussi quelques indications précieuses sur l'évolution intime de Paulin [3], moins discret ici que dans sa prose, et sur les luttes religieuses de l'époque qu'il vise plus d'une fois sans pourtant glisser au ton d'un polémiste [4].

Il chercha une autre source d'inspiration dans la Bible, dont il signalait à Jovius l'inépuisable fécondité pour un poète en quête d'une manière digne d'une plume chrétienne [5]. C'est Paulin qui ouvre la nombreuse lignée des poètes imitateurs des *Psaumes* [6]. Renouvelant la tentative de Juvencus, il paraphrasa aussi l'Evangile en 330 hexamètres pour célébrer saint Jean-Baptiste [7]. On lui a reproché d'édulcorer à l'excès la poésie hébraïque : soucieuse avant tout d'édifier, son âme tendre et modérée choisissait d'instinct les traits propres à toucher, en émoussant de son mieux ceux qui auraient pu blesser les profanes.

Il n'était pas jusqu'à certains genres favoris du paganisme dont il ne s'emparât pour y infuser un

1. G. Boissier en a habilement mis en œuvre quelques-uns (*Fin du Pagan.*, II, 94 et s.).
2. *Carm.* xxvii-xxviii.
3. *Carm.* xxi.
4. *Carm.* xxvii. R. Pichon a montré que Paulin, sans nommer Vigilantius, réfute quelques-uns des arguments de l'hérésiarque (R.E.A., XI (1909), p. 237-242).
5. *Carm.* xxii, 149 et s.
6. *Carm.* vii, viii, ix (*Ps.* 1, 2, 136).
7. *Carm.* vi.

esprit nouveau. Tel l'*Epithalame* qu'il composa pour le mariage de Julien (le futur Julien d'Eclane, l'adversaire de saint Augustin) et de Titia[1] : son spiritualisme chrétien en élimine toute évocation voluptueuse dans le goût des Catulle et des Claudien ; le *Propempticon* adressé à Niceta, l'apôtre des Daces, l'évêque de Remesiana[2] ; la *Consolation* où, à propos du deuil de Pneumatius et de Fidelis frustrés de leur fils Celse, il évoque avec attendrissement le souvenir de son unique enfant, mort naguère en Espagne peu après sa naissance[3]. D'autres pièces imitent l'allure familière d'une épître d'Horace[4], ou prennent la gravité d'inscriptions destinées à commenter pour le peuple les peintures murales des églises[5].

On voit de quelle variété eut souci ce talent facile, aisé, limpide, et combien son effort dut contribuer à la christianisation de la poésie latine. Paulin n'avait point de génie, mais il avait des dons tempérés, d'une délicatesse parfois charmante, et une heureuse disposition à la poésie intime et personnelle. « La source qui s'épanche, si abondante et si claire chez Grégoire de Nazianze, si tumultueuse chez Augustin, on en voit sourdre quelques gouttes chez lui : le filet est mince, mais l'eau est bien la même[6]. » C'est en grande partie grâce à lui que Nole devint « une des villes saintes de l'Occident[7] ». Paulin lui-même fut admiré

1. *Carm.* xxv.
2. *Carm.* xvii. Lucilius, Corn. Gallus, Properce, Tibulle, Horace, Stace, avaient déjà exploité le même « genre ». Voir plus haut, p. 404.
3. *Carm.* xxxi.
4. *Carm.* xxii ; xxxii.
5. Comp. le *Dittochaeon* de Prudence. Si le *de Obitu Baebiani* (*Carm.* xxxiii) est de Paulin, cela prouverait qu'il avait composé des « épigrammes » du même genre pour un usage privé et domestique.
6. A. Puech, *Le poète Prudence*, p. 157.
7. H. Delehaye, *Les Orig. du Culte des Martyrs*, Brux., 1912, p. 347.

moins encore pour la qualité de sa poésie que pour la qualité de son âme, pour le magnifique exemple de déliement des biens terrestres qu'il avait donné. *Praestantissimum praesentium temporum exemplum*, dit de lui Sulpice-Sévère [1].

1. *Vita Martini*, xxv.

CHAPITRE V

Saint Jérôme et son temps

BIBLIOGRAPHIE

I. — Saint Jérôme. — Voir le **Tableau n° VII**. L'ouvrage fondamental sur saint Jérôme est celui de Grützmacher, *Hieronymus*, 3 vol., L. et B. 1901-1908 : cf. P. de Labriolle. dans B.A.L.A.C., 1914, p. 235-240, 304-306, où la « littérature » récente est passée en revue. Il y aurait place pour une biographie de Jérôme, conçue à la française, et qui, aux qualités solides dont Grützmacher a marqué son œuvre, unirait un effort plus constant vers l'impartialité. — Sur la langue de saint Jérôme, cf. H. Goelzer, *Etude lexic. et gramm. de la latinité de S. Jérôme*, P. 1884 ; A. Ottolini, *La rettorica nelle Epist. di Girolamo da Stridone*, Crémone 1905 ; C. Kunst, *de S. Hier. studiis Ciceronianis* (*Diss. philol. Vindob.*, vol. XII, p. 2 [1918]) ; Reiter, dans B.ph.W., 1919, p. 642, 666, 690 ; L. Laurand, dans R.S.R. 1919, p. 371-2.

II. — Rufin. — L'œuvre de Rufin est très dispersée et n'a pas encore été réunie en un *Corpus*. — A) Traductions. Les *Instituta monachorum*, de saint Basile, ont été publiés par Holstenius, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, Augsbourg (1759), I, 67-108 ; les neuf discours de saint Grégoire de Nazianze figurent dans C.V., XLVI (1910) : Migne, P.G., XXXVI, 735, n'en donne que le prologue. Le *de Principiis* d'Origène se trouve dans P.G., XI, 111-414, et dans C.B. (1913, par Koetschau); l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, dans P.G., XX, 45-906, et C.B. (1903/1909, par Schwartz et Mommsen) : les deux derniers livres, qui se rapportent à 324-395, sont de Rufin lui-même, et ont trouvé place aussi dans P.L., XXI, 461-540 ;

O.-F. Fritzsche a donné, à Zürich, en 1873, l'*Epistula Clementis ad Iacobum*; les *Sentences de Sextus* sont dans Gildemeister, Bonn 1873, et A. Elter, *Gnomica*, L. 1892; le *de recta in Deum fide*, dans C.B. (1901, par Van de Sande Bakhuyzen). Les autres traductions sont insérées aux tomes I, XII, XIII, XIV, XVII, XXXI, XXXII, de la *Patr. Grecque*; l'*Historia monachorum* est dans P.L., XXI, 623-688. — B) Ouvrages personnels. P.L., XXI, 295-688. — C) Ouvrages inauthentiques. *Ibid.* Le *Commentarius in prophetas minores tres Osee, Joel et Amos* serait de Julien d'Eclane, d'après dom Morin, R.Bén., XXX (1913), 1-24. Dom Wilmart, R.Bén., XXXI (1914), 258-276, restitue le *Commentarius in* lxxv *Dauidis psalmos* à Litbert, abbé de Saint-Ruf (xii[e] s.).

III. — Les Pèlerinages en Terre-Sainte. — *Itiner. Burdigalense* (a. 333), P.L., VIII, 783-796; Geyer, dans C.V., XXXIX, 1-33; *Peregrinatio Aetheriae* (c. 395), C.V., *ibid.*, 35-101; W. Heraeus, Heidelberg 1908 (*Samml. vulgärlat. Texte, I*); *Eucherii quae fertur de situ Hieros. urbis* (v[e] s.), C.V., p. 123-134; *Breviarius de Hieros.* (v-vi[e] s.), C.V., p. 151-155. Voir Geyer pour les autres récits plus tardifs. — A consulter : F. Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviae, les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV[e] siècle*, Paris et Poitiers 1895; J. Anglade, *De latinitate libelli qui inscriptus est Peregrinatio ad loca sancta*, P. 1905; E. Löfstedt, *Philol. Kommentar zur Per. Aetheriae*, Upsala 1911. Trad. anglaise de la *Peregr. Aetheriae*, par J.-H. Bernard, Lo. 1891.

IV. — Sulpice-Sévère. — P.L., XX, 95-248; Halm, dans C.V., t. I (1866); texte et trad. française de la *Chronique* par Lavertujon, 2 vol., P. 1896-1899; éd. de la *Vita Martini*, par Dübner-Lejay, P. 1890. A consulter : H. Goelzer, *Gramm. in Sulpitium Severum obseruationes*, P. 1883. — Trad. française de l'œuvre de Sulpice-Sévère par Herbert et Riton, dans la *Biblioth. Panckoucke*, P. 1848-9, 2 vol.

SOMMAIRE

I. La destinée de saint Jérôme. — II. Les années de formation. — III. Les biographies de moines. — IV. La *Chronique*. — V. Les traductions d'Origène. — VI. Saint Jérôme à Rome. Le conseille

des patriciennes. Le satirique. — VII. La *Discussion entre un Luciférien et un Orthodoxe*. L'*adv. Helvidium*. — VIII. Saint Jérôme traducteur des Livres Saints. La première phase. — IX. Le départ pour l'Orient. La seconde phase. — X. Saint Jérôme et l'*hebraica ueritas*. Les réserves de saint Augustin. — XI. Les Commentaires de la Bible. — XII. Le *de Viris illustribus*. L'*adv. Jovinianum*. Le *contra Vigilantium*. Les *Dialogues* contre les Pélagiens. — XIII. La querelle origéniste. Rufin d'Aquilée. — XIV. La personnalité de saint Jérôme. — XV. Les pèlerinages en Terre-Sainte. La *Peregrinatio Aetheriae*. — XVI. Sulpice-Sévère.

I

Saint Jérôme a eu, parmi les principaux représentants de la pensée chrétienne au IV[e] siècle, une destinée particulière.

En un temps où déjà les dignités ecclésiastiques assuraient par elles-mêmes une influence et un prestige, il ne fut ni évêque, comme saint Hilaire, saint Augustin ou saint Ambroise, ni archevêque, comme saint Basile, ni patriarche, comme saint Jean Chrysostome. Il aurait peut-être été pape, il est vrai, sans les animosités qu'il déchaîna. Lui-même nous apprend que lors de son séjour à Rome, de 382 à 385, l'étroite intimité qui le liait au pape Damase l'avait désigné à presque tous les regards comme son successeur éventuel. « ... *Totius in me Urbis studia consonabant. Omnium paene iudicio dignus summo sacerdotio decernebar*[1]. » Une cabale l'écarta du pontificat, et nous pouvons croire qu'il s'en consola sans peine, puisqu'il conservait sa chère liberté. Il avait accepté le sacerdoce,

1. *Ep.* XLV, 3.

mais à une condition expresse, c'est qu'il pourrait rester moine et dégagé de tout lien avec la vie du siècle[1]. On aperçoit chez lui une volonté bien nette d'éliminer de sa vie tout ce qui en aurait entamé, infructueusement à son gré, la complète indépendance.

Il n'eut pas non plus, comme les grands pasteurs dont j'ai rappelé les noms, de vastes auditoires pour y éprouver la force de sa parole. Nous avons des homélies de saint Jérôme. On en a retrouvé près d'une centaine en ces dernières années[2]. Mais ce sont des allocutions toutes familières, « chuchotées, dit-il lui-même, dans un coin de monastère[3] », qu'il adressait à ses moines de Bethléem. Elles n'ont pas atteint le public chrétien, à proprement parler.

En sorte que cet homme, qui fut, pendant près de quarante ans, une des lumières de la chrétienté et qui modela tant d'âmes selon son propre idéal, a dû toute son influence à ses qualités d'homme de science et, plus encore, à ses initiatives d'homme d'action. Privée d'adjuvants extérieurs, chez lui la personnalité a tout fait. Essayons de la décrire dans sa formation et dans l'œuvre de sa maturité.

1. *Contra Ioh. Ierosolym.*, c. XLI.

2. Dom Morin a mis au jour en 1897 cinquante-neuf homélies de Jérôme sur les Psaumes, dix sur l'Evangile de Marc, dix encore sur divers textes bibliques (A.M., III, 2, p. 373). Pour l'histoire de sa découverte, voir R.H.L.R., I (1896), p. 393-434, *Revue d'Hist. eccl.*, I (1900), p. 75 et 78, et R.B., XIX (1902), p. 113-144. En 1903 dom Morin a encore publié quatorze homélies sur les Psaumes, et deux homélies sur Isaïe, connues déjà, mais dont l'authenticité était contestée (A.M., III, 3).

3. *Ep.* CXII, 22 : « Mihi sufficit cum auditore uel lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare. »

II

La date exacte de la naissance de Jérôme (*Eusebius Hieronymus*) est inconnue. Des calculs plausibles la placent entre 340 et 350[1]. Il nous apprend, dans son *de Viris illustribus*[2], qu'il naquit à Stridon, et que cette ville, avant sa destruction par les Goths, se trouvait aux confins de la Dalmatie et de la Pannonie. Une inscription publiée en 1882[3] a permis de localiser Stridon dans le voisinage de la ville moderne de Grahovo. Stridon appartenait à la province romaine de Dalmatie.

Ses parents étaient chrétiens. « Dès le berceau, a-t-il écrit, j'ai été nourri du lait de la foi catholique[4]. » Il ne devait pourtant recevoir le baptême que beaucoup plus tard, selon un usage alors fort répandu, que déjà combattaient des théologiens comme Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome. Sa famille était aisée : elle possédait des biens fonciers dont, même après le passage des barbares, il subsistera encore quelques *uillulae* plus ou moins délabrées[5]. Adolescent, Jérôme s'en alla à Rome pour achever son éducation commencée dans sa ville natale. Il y eut pour professeur de grammaire le

1. Cf. Grützmacher, t. I, p. 45 et s.
2. § 135.
3. *Corpus Insc. lat.*, III, 4, 9860. Cette inscription était gravée sur une borne destinée à délimiter les territoires de Stridon et de Salviae. Mgr Bulić a montré que les doutes élevés sur son authenticité n'ont pas de fondements sérieux (*Festschrift für Otto Benndorf*, Vienne, 1898, p. 276-280).
4. *Ep.* LXXXII, 2.
5. *Ep.* LXVI, 14. Jérôme fut obligé de les vendre vers 397 pour soutenir ses fondations de Bethléem.

fameux Donat, le commentateur de Térence et de Virgile, l'auteur de ces manuels, l'*Ars maior* et l'*Ars minor*. sur lesquels devait s'exercer dès la fin du IV[e] siècle et jusque par delà le IX[e] siècle l'interprétation des grammairiens. Sauf peut-être saint Augustin, aucun auteur chrétien n'aura été plus fortement nourri que Jérôme de la moelle des classiques.

Sa vie d'étudiant ne fut pas sans reproche. Comme il arrive souvent à ceux qui, après une période de dissipation, se résolvent à une vie plus stricte, Jérôme gardera dans son cœur tout à la fois l'aiguillon et le remords de son passé de jeune homme. Il en avait emporté cette conviction que les dangers qu'offre la vie sont tels que fatalement les âmes fragiles, c'est-à-dire à peu près toutes les âmes, doivent y succomber, si elles ne mettent entre les tentations et elles une barrière presque infranchissable. Telle est la source principale de son ascétisme ; et voilà pourquoi, sans faire de la vie religieuse une obligation absolue, il l'a constamment préconisée comme la meilleure, comme celle qui offre le plus de sécurité morale.

C'est à Rome, pourtant, qu'il fut enfin baptisé. Une fois ses études terminées, il voyagea en Gaule avec son ami Bonosus. Il passa par Trèves, et là. semble-t-il. il se résolut à embrasser une vie mortifiée[1]. Nous le trouvons peu après à Aquilée, en Illyrie. Il fait partie d'un cercle adonné à la pratique de l'ascétisme, dont Chromatius, le futur évêque d'Aquilée, était l'âme. Puis, par une décision brusque, il partit pour l'Orient, après avoir pris congé des siens à Stridon.

Un groupe de pèlerins s'acheminait avec lui vers

1. *Ep.* III, 5 ; *Comm. in Gal.*, Préface du l. II.

Jérusalem. Mais il vit ses compagnons s'égrener sur la route : Innocent et l'esclave Hylas moururent, le sous-diacre Niceas revint dans sa patrie. Jérôme lui-même tomba malade à Antioche. Rétabli, il s'attarda quelque temps dans cette ville pour y suivre les leçons d'Apollinaire de Laodicée. Sa vocation de grand intellectuel se dessinait déjà. Il n'avait pas voulu se séparer des livres achetés naguère à Rome, et qu'il emportera bientôt jusque dans la solitude. Il venait aussi de se mettre à la langue grecque, instrument indispensable de ses tâches à venir.

Cependant il sentait fléchir ses velléités de vie monastique. La nouvelle que ses amis Bonosus et Rufin avaient déjà consommé leur sacrifice, et s'étaient établis, l'un sur la côte dalmate, l'autre en Nitrie, le fit rougir de telles vacillations. Il s'enfonça dans le désert de Chalcis, sur la frontière de la Syrie, à une cinquantaine de milles d'Antioche. Il y devait rester trois ans, de 375 à 378.

Il accepta courageusement la dure vie coutumière parmi les moines du désert. Il se dépeint lui-même, les membres couverts d'un sac hideux, tout noir de sueur et de poussière, dans ces vastes solitudes brûlées de soleil, couchant sur la dure, buvant de l'eau et se nourrissant de crudités. Cette misère physique ne le garantissait pas des pires tentations :

« Moi, oui, moi, qui par crainte de la géhenne, m'étais condamné à une telle prison, habitée seulement par les scorpions et bêtes sauvages, souvent je me croyais transporté au milieu de danses virginales. J'étais pâle de jeûnes, et mon imagination bouillonnait de désirs dans un corps glacé, où faisait rage l'incendie des passions [1]. »

1. *Ep.* XXII, 7.

Après des journées, des nuits entières, passées dans les cris et les angoisses, redoutant sa cellule comme complice de ses pensées [1], il fuyait n'importe où, en des lieux encore plus abrupts, et parfois une sorte d'extase venait l'inonder d'allégresse parmi ses prières et ses larmes.

Heureusement le travail intellectuel lui apporta son bienfait, douloureux parfois, toujours efficace. Ce fut dans le désert de Chalcis qu'il apprit la langue hébraïque, sous la direction d'un Juif lettré qui lui rendit les plus doctes services [2]. Cette initiation fut pour lui une pénitence sévère :

« Laissant là, raconte-t-il [3], les traits ingénieux de Quintilien, les flots d'éloquence qu'épanche Cicéron, la gravité de Fronton et la douceur de Pline, je me mis à apprendre l'alphabet hébreu et à étudier une langue aux mots gutturaux et haletants [4]. Ce que j'ai dépensé d'efforts, ce que j'ai souffert de difficultés, combien de fois, désespéré, j'ai interrompu une étude que le désir obstiné de savoir me faisait ensuite reprendre, seul, je puis l'attester, moi qui ai tant peiné, et avec moi ceux qui partageaient alors ma vie. Et je rends grâces à Dieu de ce que, d'une semence si amère, je recueille maintenant les doux fruits. »

Au surplus, sauf durant les périodes où son âme troublée quêtait l'isolement, il n'était pas si loin du monde civilisé qu'il ne pût demeurer lié à ses amis par un commerce de lettres. Il se faisait envoyer par eux des livres [5], et il leur proposait en échange des bibles copiées sous ses yeux par des *alumni* dressés à cet effet. Il eut même le bonheur de recevoir la visite

1. « Ipsam quoque cellulam meam, quasi cogitationum mearum consciam, pertimescebam. » (*Ibid.*)
2. *Ep.* XVIII A. 10.
3. *Ep.* CXXV, 12.
4. *Stridentia anhelantiaque uerba.*
5. Voy. l'*Ep.* V, 2.

de son ami Evagre [1]. Un essai de commentaire (perdu) sur le prophète Obadja remonte à cette époque ; de même la *Vie de Paul de Thèbes*, dont je parlerai plus loin.

Le désert aurait eu pour lui des séductions réelles, s'il lui avait été permis d'y vivre en paix. Mais les intérêts et les soucis que Jérôme avait cru fuir l'y vinrent relancer bientôt. Antioche, métropole de la Syrie, était en proie depuis de longues années déjà à des luttes dogmatiques qui allaient s'exaspérant, et dont les échos arrivaient jusqu'au désert de Chalcis. Trois partis, celui de Mélèce, celui de Paulin et celui de Vitalis, affirmaient avec une égale âpreté leur orthodoxie trinitaire : tous trois se prévalaient de sympathies dignes de respect et se prétendaient en plein accord avec la *cathedra Petri* [2]. Les formules sur lesquelles on se disputait n'étaient point très familières à l'intelligence occidentale de Jérôme, qui y redoutait quelque piège [3]. Presque chaque jour, pourtant, les fanatiques des divers clans venaient lui extorquer sa profession de foi, et le traitaient d'hérétique quand elle ne cadrait pas avec la leur [4]. Dans son incertitude, Jérôme songea à solliciter les conseils du pape Damase. Il écrivit à Damase une première lettre où il célébrait le prestige unique du Siège de Rome et se déclarait prêt à se ranger à l'avis de Damase, quel qu'il fût [5]. Cette lettre ne reçut pas de réponse. Il en écrivit une seconde [6], à laquelle Damase ne paraît pas

1. *Ep.* VII, 1.
2. *Ep.* XVI, 2, *ad Damasum* : « Meletius, Vitalis atque Paulinus tibi haerere se dicunt. »
3. *Ep.* XV, 3-4.
4. *Ep.* XVII, 2-3.
5. *Ep.* XV.
6. *Ep.* XVI.

non plus avoir répondu. Jérôme se sentait las des continuelles sommations dont il était l'objet de la part des moines, ses frères du désert[1]. Leur prétention à régenter les consciences lui devenait insupportable. « J'ai honte de le dire, écrivait-il : du fond de nos cellules nous condamnons l'univers : pelotonnés sous le sac et la cendre, nous prononçons sur les évêques: Que vient faire sous l'habit de pénitent cet orgueil royal? Les chaînes, la crasse, les cheveux longs, ce sont là les signes d'un remords qui gémit, et non des emblèmes de domination[2] ! » Beaucoup de solitaires, excédés de ces indiscrétions, abandonnaient le désert, ou s'y enfonçaient plus avant, « aimant mieux, disaient-ils, vivre au milieu des bêtes féroces qu'avec des chrétiens comme ceux-là[3] ». Dès que la saison le permit, Jérôme se dirigea sur Antioche.

Rome venait de reconnaître Paulin comme évêque orthodoxe[4]. Celui-ci conféra, ou, pour mieux dire, imposa la prêtrise à Jérôme[5]. Il était entendu que Jérôme demeurerait affranchi de toute obligation pastorale ou liturgique. En dépit des fâcheuses expériences du désert de Chalcis, il demeurait profondément attaché à son idéal monastique, et à ce double vœu de science et d'ascèse sur lequel il avait déjà commencé de régler sa vie.

A Constantinople, où il passa bientôt, il connut Grégoire de Nazianze et sut profiter de ses leçons exégétiques[6], en même temps qu'il puisait dans ses

1. *Ep.* XVI, 2.
2. *Ep.* XVII, 3.
3. *Ibid.*
4. Saint Ambroise, *Ep.* XII.
5. *Contra Joh. Hierosolym.*, XLI.
6. *Comm. in Is.*, VI, 1 (MIGNE, XXIV, 93); *Ep.* L, 1; LII, 8, etc... Il nommait volontiers Grégoire *praeceptor meus.*

entretiens une admiration pour Origène qu'il se repentira plus tard d'avoir trop vivement exprimée. Il y séjournait encore quand commença en mai 381 le second concile œcuménique. Mais un autre concile allait s'ouvrir à Rome. Il se décida à y accompagner Paulin d'Antioche et Epiphane de Salamis [1]. Peut-être le pape Damase, à qui ses talents étaient connus, lui avait-il adressé une invitation personnelle à venir l'y retrouver.

III

Il s'y installa en 382.

Sa réputation d'écrivain l'y avait précédé. Jetons un coup d'œil sur les travaux antérieurs à son séjour romain (382-385).

Il avait déjà inauguré par la *Vie de Paul* la série de ses biographies de moines, qui se continuera un peu plus tard par la *Vie de Malchus* et la *Vie d'Hilarion* (publiées entre 386 et 391) [2]. Déjà les légendes de ces pieux personnages étaient populaires, tout au moins dans les contrées où ils avaient vécu. Jérôme se contenta de les reprendre, en leur prêtant le charme d'un style très simple à dessein et en recomposant fort habilement l'atmosphère de merveilleux dont l'imagination des foules enveloppait les anachorètes. Il fit ainsi de véritables petits romans historiques, amusants

1. *Ep.* CVIII, 6; CXXVII, 7.
2. Il avait formé le projet d'écrire une sorte d'histoire de l'Église en une série de monographies du même genre (Cf. *Vita Malchi*, I). Il n'a pas poursuivi ce plan davantage, pas plus qu'il n'a réalisé cette histoire des règnes de Gratien et de Théodose à laquelle il songeait vers 381 (*Chronique*, éd. HELM, p. 7).

comme des contes de fées, mais tout autrement profitables à la conscience par les leçons morales qui s'en dégageaient. Cela commençait effectivement comme un conte de Perrault : « Il y avait une fois un vieillard nommé Malchus... » Et l'on voyait alors les aventures extraordinaires de jeunes hommes qui, dégoûtés du monde, ou chassés par la persécution, s'étaient réfugiés dans le désert. Le cadre habituel de la scène, Jérôme l'esquisse en quelques traits, toujours les mêmes : une grotte qui sert de cellule à l'ermite, une source où il étanche sa soif, un palmier dont les feuilles entrelacées lui fournissent un vêtement sommaire. Il montre les solitaires se livrant aux macérations les plus dures pour mortifier leur chair et dégager leur âme des suggestions viles. C'est ainsi que, de 21 à 27 ans, Hilarion, le fondateur du monachisme en Palestine, ne mangea, les trois premières années, qu'un demi-setier de lentilles détrempées dans de l'eau froide, et les trois années suivantes, du pain tout sec, avec de l'eau et du sel ; de 27 à 30 ans, il se sustenta avec des herbes sauvages et les racines crues de certains arbustes. De 31 à 35 ans, il prit pour nourriture six onces de pain d'orge et quelques herbes peu cuites et sans huile. Mais la maladie le contraignit à ajouter tout de même un peu d'huile à son frugal régime, qu'il prolongea tel quel jusqu'à 63 ans. Puis, sentant ses forces décliner, il pensa qu'un vieillard a moins de besoins qu'un jeune homme. De 64 à 80 ans, il se retrancha donc le pain. Son boire et son manger pesaient alors cinq onces à peine. Il passa de la sorte le reste de sa vie. Ces pratiques d'abstinence lui valaient une grande renommée et aussi un pouvoir spécial sur les êtres de la création. En tuant en lui toutes les convoitises matérielles, il

s'était rendu maître de la matière et il l'asservissait à sa loi. Non seulement il exorcisait les possédés et guérissait les malades, mais les animaux, les éléments même lui étaient soumis. A son ordre, le démon sortit du corps d'un chameau qui en était tout écumant et tout furieux. Il contraignit un boa à monter sur un bûcher et à s'y laisser brûler. Et, en trois signes de croix, il fit rentrer dans son lit la mer qu'un cataclysme avait projetée hors de ses limites.

L'Histoire de Paul et d'Antoine comporte le même mélange de données probablement exactes, d'ailleurs assez difficiles à démêler, et de poétisation plus ou moins fantastique. Point n'est besoin d'ajouter que, dans la pensée de Jérôme, ces légendes n'avaient pas pour fin unique de divertir. Elles se coordonnaient, quoique avec un peu plus de liberté capricieuse, à son apostolat. Jérôme n'ignorait pas que dans toutes les grandes choses il entre un peu de rêve et de chimère. Pourquoi l'étrangeté même de ces lointaines histoires, en remuant les imaginations, ne serait-elle pas le prélude de quelque vocation généreuse? En tous cas, l'intention édifiante y était fortement marquée çà et là. C'est ainsi que la *Vie de Paul* aboutit à un parallèle entre le mensonge des joies mondaines et la félicité tout autrement féconde de la vie érémitique ou monastique. Les moines eux-mêmes recueillaient d'utiles leçons dans la vie de ce Malchus, qui s'était retiré du monde, puis en avait eu la nostalgie, avait voulu y rentrer et s'était exposé ainsi à des mésaventures tragiques dont Jérôme détaille les péripéties.

On peut dire que par ces vies de solitaires, dont le succès fut considérable, Jérôme a renouvelé la littérature hagiographique. Bien longtemps les actes des martyrs, l'héroïsme des « témoins » de la foi, en avaient

constitué le fond. Mais l'ère sanglante était close. C'était maintenant le combat, non moins âpre, de l'homme contre lui-même, dont il fallait proposer l'exemple à la piété des fidèles. Désormais la vie des saints, leurs travaux, leurs *gestes*, seront l'aliment des âmes religieuses, le roman honnête dont elles auront le droit de se ravir, puisqu'en même temps elles s'y épureront.

IV

C'est en 379/380, sans doute pendant son séjour à Constantinople, que Jérôme rédigea la *Chronique*, dédiée à un certain Gallianus, et à ce Vincentius qui sera le destinataire d'un autre encore de ses ouvrages, la traduction des *Homélies* d'Origène.

Les χρονικοί κανόνες d'Eusèbe de Césarée lui servirent de modèle. Nous n'avons plus le travail original d'Eusèbe, mais on peut le reconstituer partiellement, grâce à une version arménienne, publiée pour la première fois en 1818 [1], grâce aussi à un grand nombre d'*excerpta* transcrits par d'autres chronographes. Dans une première partie (χρονογραφία), Eusèbe exposait les systèmes chronologiques des Chaldéens (d'après Alexandre Polyhistor, Abydenos [2] et Josèphe), des Assyriens (d'après Abydenos, Castor, Diodore, Céphalion), des Hébreux (d'après l'Ancien Testament, Josè-

1. En arménien, par J.-B. Aucher, à Venise; en latin, par J. Zohrab et A. Mai, à Milan. Une traduction allemande de la Chronique arménienne a été donnée par J. Karst, en 1911, dans C.B., *Eusebius*, t. V.

2. Auteur d'une histoire de Chaldée, rédigée à l'époque d'Antonin (*Fragm. hist. gr.*, IV, 279-285).

phe, Clément d'Alexandrie), des Egyptiens (d'après Diodore, Manethon et Porphyre), des Grecs (d'après Castor, Porphyre, Diodore), et des Romains (d'après Denys d'Halicarnasse, Diodore et Castor). La seconde partie, de beaucoup la plus importante, était constituée par une série de tableaux synchroniques (χρονικοί κανόνες), où figuraient, avec références à divers computs (années d'Abraham, olympiades, années de Rome, dates des dynasties), les principaux faits de l'histoire universelle, spécialement de l'histoire sainte. L'objet que se proposait Eusèbe était de démontrer la haute antiquité de Moïse [1] ; en outre, il voulait, pour les temps postérieurs à la venue du Christ, constituer l'armature chronologique de l'*Histoire ecclésiastique* qu'il méditait d'écrire. Il prenait pour point de départ l'année de la naissance d'Abraham (2016/5 avant J.-C.) et déterminait cinq sections : *a*) d'Abraham à la prise de Troie ; *b*) de la prise de Troie à la première Olympiade : *c*) de la première Olympiade à la deuxième année du règne de Darius ; *d*) de la deuxième année du règne de Darius à la mort du Christ : *e*) de la mort du Christ à la vingtième année du règne de Constantin.

Telle est l'œuvre que Jérôme entreprit de faire connaître à l'Occident par une traduction latine. Il se contenta de traduire purement et simplement la première section. Dans les sections suivantes, il crut devoir, puisque son travail était destiné à l'Occident, insérer un grand nombre de faits intéressant l'histoire générale, et spécialement l'histoire ou même la littérature romaines. Enfin il continua, sans guide

1. Schoene, II, p. 5 (cf. Helm, p. 9, l. 5 et s.) : « Nam Moyses... omnibus... quos Graeci antiquissimos putant senior deprehenditur, Homero scilicet et Hesiodo troianoque bello », etc...

cette fois, la *Chronique* d'Eusèbe, depuis la vingtième année de Constantin jusqu'à 378, date de la mort de Valens.

Une traduction, un remaniement, une œuvre originale, voilà donc le triple aspect sous lequel s'offre cet *opus tumultuarium*, comme l'appelle Jérôme lui-même, qui avoue l'avoir dicté *uelocissime*[1]. Il en avait pourtant senti les difficultés techniques : il les indique dans sa préface[2], en s'excusant d'avance des négligences des scribes[3]. Il s'y était préparé avec conscience. On a repéré ses sources personnelles[4] : elles sont abondantes : Eutrope, Suétone, Rufius Festus, Ammien-Marcellin, Aurelius Victor, etc. Mais on peut soupçonner que le *tædium operis* l'a engourdi en plus d'un endroit. Il y a des erreurs de traduction, un choix souvent arbitraire et bizarre pour les événements qu'il inscrit comme mémorables. Ainsi, en 356 p. C., le meurtre d'un moine par les Sarrasins : à l'année 374 figure le memento que voici : « *Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur* » : il ne peut faire abstraction de lui-même, ni d'un souvenir qui lui est cher. Non plus que de ses inimitiés, ou de celles de ses amis : il avait noté, à cette même année, le départ de Mélanie l'ancienne pour Jérusalem, et rappelait à ce propos qu'elle y avait mérité par ses vertus, spécialement par son humilité, le nom de Thecla[5] ; il biffa cette mention flatteuse, quand il se fut brouillé avec elle, à propos de l'origénisme[6].

1. Helm, p. 2, l. 12.
2. *Ibid.*, p. 4-5.
3. *Ibid.*, p. 6, l. 4.
4. Mommsen, *Gesamm. Schriften*, VII, p. 606; Bauer, S.B.W., t. CLXII (1909) 3 Abt. p. 42, 1.
5. Helm, p. 247.
9. Rufin, *Contra Hier.*, II, xxv. Mais c'est à tort qu'on l'a accusé d'a-

L'œuvre, au surplus, a rendu de grands services. Il suffit, pour s'en rendre compte, de compulser une histoire moderne de l'Eglise, ou même une histoire de la littérature romaine. Au regard du moyen-âge, l'histoire des empires était là, « comme l'histoire des papes était dans les notices du *Liber Pontificalis*[1] ». La *Chronique* a été un des livres fondamentaux où ont pris leur appui toutes les recherches sur le passé de l'humanité[2].

V

On connaît la singulière fortune d'Origène. Cet esprit éminent, cette puissante intelligence, honneur du christianisme du IIIe siècle, devait être pour une longue série de générations un ferment de disputes et un brandon de discordes. Familier avec tous les systèmes de la philosophie grecque, avec les spéculations gnostiques, mais en même temps profondément attaché à la règle de foi, Origène avait conçu l'idée d'une vaste synthèse où il incorporerait les principes fondamentaux de la doctrine chrétienne sur Dieu, l'Homme, l'Univers, et sur l'Écriture, source de toute vérité. Cette « somme » de théologie, le livre *Des Principes* (Περὶ Ἀρχῶν), Origène le composa à Alexan-

voir substitué au nom de Rufin celui de Florentinus : cf. Cavallera, dans B.L.E., 1918, p. 318.

1. Duchesne, *Liber Pontif.*, Préface du t. I.

2. L'intelligence des diverses listes de la *Chronique* demande une certaine initiation préalable. On fera bien de consulter la *Paléographie latine* de Steffens-Coulon, Paris, 1910, p. 17. D'utiles tables de concordance entre les différents computs sont données par Schürer, *Gesch. der judischen Volkes*, 3e éd., I, p. 773, et par Ginzel, *Handbuch der mathem. Chronologie*, à la fin du tome II.

drie, peu après 220, en utilisant sans doute les conférences qu'il donnait depuis une vingtaine d'années à l'École catéchétique, où se pressait une affluence de chrétiens cultivés et de païens à demi convertis ou tout au moins curieux des choses du christianisme. — En dépit du respect que valait à Origène l'admirable candeur de son génie, sa méthode n'était pas sans avoir éveillé des inquiétudes autour de lui. Ces défiances ne firent que croître plus tard en certains milieux. L'orthodoxie d'Origène fut attaquée furieusement, et passionnément défendue. Ces querelles durèrent des siècles, se rallumant toujours après de longues phases d'apaisement. Aux conciles de 543 et de 553, à Constantinople, les « erreurs » d'Origène seront explicitement condamnées.

Que Jérôme ait été d'abord l'admirateur d'Origène et son fidèle disciple, c'est là une évidence que ses adversaires surent un jour exploiter contre lui et que lui-même ne réussira pas à obscurcir. L'immense érudition du docteur alexandrin l'avait littéralement subjugué, et il ne trouvait nulle expression trop forte pour exprimer son enthousiasme à l'égard d'un tel modèle. Nous dirons quels désagréments il se préparait ainsi.

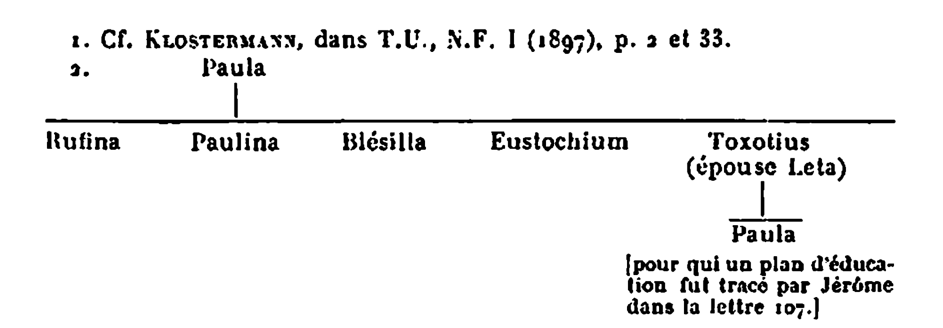
Dès 379-381 saint Jérôme mit en latin quatorze homélies d'Origène sur Jérémie, autant sur Ezéchiel et neuf sur Isaïe[1]. Il devait continuer ces transpositions dans les années subséquentes. Il avait nettement conçu le caractère de sa tâche de traducteur, et il s'en explique en plus d'un passage[2]. Il voulait que l'interprète traduisît *latine* (c'est-à-dire *en bon latin*) et

1. Pour la traduction manuscrite, voy. B.A.L.A.C. 1914, 309.
2. Préface des *Homélies* d'Origène sur Jérémie et Ezéchiel; *Ep.* LVII à Pammachius; *Ep.* CVI, 3.

non pas seulement *in latinam linguam*. Un mot-à-mot servile lui paraissait un assujettissement absurde : il se réclamait de l'exemple de Térence, de Plaute, de Cécilius, de Cicéron lui-même, traducteur de Platon, de Xénophon, d'Eschine et de Démosthène. Mais il indiquait aussi qu'une traduction des Écritures exigerait un littéralisme beaucoup plus scrupuleux que celle d'un texte non canonique, l'ordre même des mots ayant dans la Bible une valeur symbolique. Là où nous pouvons comparer son latin au grec d'Origène, nous voyons combien était éveillé en lui ce goût d'humanisme et de bien-dire qui est une des marques les plus certaines de son talent [1].

VI

La mémoire de Jérôme est liée indissolublement à celle des patriciennes romaines dont il fut le conseiller et l'ami. Albina, Marcella, Asella, Fabiola, Principia, et, plus encore peut être, Paula, ses filles, sa petite-fille (car Jérôme connut les deux générations dont Paula fut l'aïeule [2]), voilà de quels noms la correspondance de Jérôme nous apporte l'écho, voilà dans

1. Cf. KLOSTERMANN, dans T.U., N.F. I (1897), p. 2 et 33.
2.


quelles âmes il put contempler le reflet le plus fidèle de l'idéal qu'il portait dans son propre cœur.

Antérieurement à la venue de Jérôme à Rome, un certain nombre de dames romaines appartenant à la plus haute noblesse avaient accoutumé de se réunir chez l'une d'entre elles, Marcella, qui avait établi une sorte de conventicule dans son palais du mont Aventin. Elles voulaient se créer, au milieu de la ville encore à demi païenne et où les chrétiens eux-mêmes ne donnaient pas toujours l'exemple, une petite thébaïde, où elles pussent librement s'entretenir des choses saintes, lire les Écritures, chanter les Psaumes. Tout ce cénacle féminin était persuadé des mérites suréminents de la vie religieuse, dont il s'attachait, au milieu des tracas du monde, à imiter les austérités.

Quand Jérôme arriva à Rome, en 382, son activité épistolaire[1] l'avait déjà fait connaître comme un hébraïsant de première force. On sut bientôt qu'il était fort goûté du pape Damase et que, sur les questions d'ordre philologique, celui-ci le consultait volontiers. Enfin, ses lettres révélaient son prosélytisme pour la vie érémitique qu'il avait lui-même menée dans le désert de Chalcis et qu'il pouvait recommander en connaissance de cause. L'une d'elles, en particulier, adressée à son ami Héliodore[2], qui avait d'abord songé à suivre Jérôme dans le désert, puis s'était ravisé, avait vivement frappé les esprits par son éloquence, très artificielle à notre gré, mais tout à fait dans le goût du temps[3].

1. Dix-huit lettres de notre recueil sont antérieures à 382. Cf. la liste dressée par Grützmacher, *op. cit.*, I, p. 99.

2. *Ep.* xiv.

3. Jérôme lui-même a reconnu plus tard que cette lettre déclamatoire

Aussi Jérôme fut il accueilli avec enthousiasme dans le cercle dont j'ai décrit les aspirations. Il devint, pendant les trois années qu'il passa à Rome, le centre et l'oracle des réunions de l'Aventin. — Entre les âmes qu'il était ainsi appelé à diriger et ses propres goûts, il y avait une sorte d'harmonie préétablie. Ces femmes, d'une culture tout à fait supérieure, s'intéressaient passionnément aux études bibliques. Plusieurs d'entre elles, Marcella, Paula, Blésilla, Eustochium, savaient déjà l'hébreu ou l'apprirent pour étudier les Écritures et chanter les psaumes dans la langue même où ils avaient été écrits. Elles furent pour Jérôme non pas seulement des élèves, mais des collaboratrices. Marcella, surtout, au témoignage de Jérôme, posait des questions si intelligentes qu'à elles seules, elles devenaient instructives [1] : et Jérôme publia un volume de lettres écrites en réponse aux difficultés qu'elle lui soumettait. On s'y rend compte que, dans ce commerce intellectuel, la science gardait toute sa sévérité. Jérôme n'avait nul besoin de la vulgariser ni de l'affadir. L'influence de cette curiosité féminine, qui prenait ici une forme si noble, se retrouve, on peut le dire, dans toute l'œuvre de saint Jérôme. Combien de fois ne se décida-t-il à se mettre au travail, pour traduire tel commentaire d'Origène, pour élucider telle partie des Écritures, que parce que Marcella, Paula ou Eustochium l'y avaient sollicité [2] ! En leur

était, au moins pour la forme, un jeu d'esprit où s'était complu son extrême jeunesse. Cf. *Ep.* LII, 2.

1. *Ep.* LIX, 11 : *Magis nos provocas quaestionibus, et torpens otio ingenium, dum interrogas, doces.* Cf. *Ep.* CXXVII, 7.

2. Cf. pour les homélies d'Origène, P.L., XXIV, 219 ; pour les commentaires d'Ezéchiel et d'Isaïe, P.L., XXV, 76 ; XXIV, 17 ; pour le commentaire de l'Ecclésiaste, P.L., XXIII, 1061 ; pour les Épitres de Paul, P.L., XXVI, 440.

dédiant un certain nombre de ses œuvres les plus arides[1]. Jérôme put s'attirer la raillerie des sots[2] : il ne faisait en réalité qu'acquitter une dette de gratitude envers celles qui en avaient été les inspiratrices.

Mais les entretiens de saint Jérôme ne se bornaient pas, auprès de ces femmes remarquables, aux sujets de science et d'exégèse. Véritablement il les dirigeait : c'est-à-dire que, traçant pour elles un certain type de vie, jugé le plus parfait, il les aidait à s'en rapprocher à travers les misères et les faiblesses de l'au jour le jour. A ce titre, il est le premier dans la lignée des François de Sales, des Bossuet et des Fénelon. « Comme eux, il eut le privilège d'être le confident des âmes les plus aristocratiques de son temps et de travailler sur une matière morale de haute qualité[3]. » Mais il leur conseille des sacrifices, des abdications bien plus rudes que n'en réclama jamais Fénelon de la comtesse de Montberon ou Bossuet de Mme de Luynes. La vraie vie religieuse, telle que la conçoit Jérôme, c'est le renoncement à toutes les joies, ce sont les jeûnes, les macérations, les larmes; c'est surtout le célibat, à la préservation duquel coopèrent tous les autres exercices ascétiques. On dirait par moment que l'esprit de Tertullien, violemment hostile à la nature et joyeux des retranchements qu'il lui impose, revit en Jérôme, tant il met de netteté énergique et de crudité sans périphrase à prêcher les vertus qu'il aime.

Au surplus, celles à qui il adressait ces rigoureux conseils ne devaient pas les trouver si inexorables.

1. Les commentaires sur Sophonia (P.L., XXV, 1337), sur Isaïe (XXIV, 17), sur Ezéchiel (XXV, 15) sont adressés à Paula et à Eustochium.

2. Cf. *Praef. in Sophon.*; Rufin, *Apol.*, II, 7 (P.L., XXI, 589) : *Puellis quoque et mulierculis scribens...*

3. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, Paris, 1895, p. 386.

Déjà elles avaient abdiqué toutes les vanités dont il s'appliquait à leur montrer le néant. Il les confirmait dans une disposition acquise, plus qu'il ne leur imposait un changement de vie. Mais, dépassant en cent occasions ce cercle gagné d'avance, ses efforts pour répandre la vie ascétique rencontrèrent à Rome même la plus violente opposition, et cela non pas seulement parmi les laïcs.

On ne lui épargna ni les insinuations équivoques ni les attaques directes. « Pourquoi s'occupait-il toujours des femmes, jamais des hommes? » — « Si les hommes m'interrogeaient sur l'Écriture, répondait-il, je ne parlerais pas aux femmes. » Ce qui provoquait le plus d'exaspération, c'étaient les traits piquants qu'il décochait à la société romaine. Il y avait en Jérôme l'étoffe d'un Juvénal : lui même se comparait volontiers à Lucilius. Ses lettres sont pleines de portraits satiriques d'une verve extraordinaire. Un jour, c'étaient les mondaines qu'il dénonçait, « ces femmes qui barbouillent de vermillon et de je ne sais quels autres fards leurs joues et leurs yeux; dont les faces de plâtre, défigurées par trop de blanc, font penser à des idoles: qui ne laissent pas échapper une larme involontaire sans qu'elle se creuse un sillon; ... qui se construisent une tête avec les cheveux des autres et se fourbissent une tardive jeunesse par dessus leurs rides séniles[1] ». Une autre fois, c'étaient les fausses dévotes qui pâtissaient : « Une robe d'un brun sale, une ceinture grossière, des mains et des pieds malpropres,... mais l'estomac, qu'on ne voit pas, est gorgé de viandes[2]. » Le clergé même n'était pas épargné. A certains

1. *Ep.* XXXVIII, 3.
2. *Ep.* XXII, 27.

ecclésiastiques coquets, frisés, parfumés, voltigeant, papillonnant, prototypes des abbés galants du XVIII[e] siècle, Jérôme réservait ses plus mordantes railleries. Une pareille humeur, dont ses amies cherchaient avec un demi-sourire à tempérer l'âcreté[1], devait fatalement dresser contre lui la coalition de tous ceux qu'il avait étrillés. Quand Blésilla, la fille de Paula, mourut, on accusa Jérôme de l'avoir tuée de jeûnes. La populace voulait l'assommer, et tous les moines avec lui par la même occasion[2]. On devine aussi si les langues dardèrent leurs propos les plus vipérins contre l'école d'ascétisme (*castitatis chorus*) dont Jérôme était le pédagogue spirituel. Aucune de ces nobles femmes de l'Aventin ne fut épargnée[3]. Tant que le pape Damase vécut, Jérôme tint tête à l'orage. Mais, après la mort de son protecteur, tout appui lui fut retiré et il n'eut plus d'autre ressource que quitter la « Babylone »[4] où il n'était pas permis d'être saint impunément.

VII

Durant ces trois années de vie romaine, où il contractait les fortes amitiés et les haines tenaces qui devaient l'accompagner jusqu'au bout, Jérôme ne composa pas d'œuvre très importante. Vingt-six lettres (*Ep* XIX à XLIV) se rapportent à cette période. Il n'est pas sûr que la *Discussion entre un Lucifèrien et un*

1. *Ep*. XXVII, 2.
2. *Ep*. XXXIX, 5.
3. *Ep*. XLV, 4.
4. *Ibid*., 6.

Orthodoxe n'ait pas été écrite un peu plus tôt, vers 379 ou 380 : sur un ton d'une modération qu'il ne pratiquera plus guère. Jérôme y expose les exigences raisonnables de l'Église à l'égard des ariens qui voulaient rentrer dans son giron, et il oblige un adversaire fictif, disciple de Lucifer de Calaris, à reconnaître l'énormité des sanctions que celui ci réclamait contre ces repentis. Amorcé par un engagement assez vif entre les deux interlocuteurs, le débat est censé se dérouler sous un portique, tandis que des sténographes recueillent les arguments des protagonistes.

L'*aduersus Heluidium* est d'un accent autrement piquant. Parmi tant d'autres résistances, la propagande ascétique de Jérôme à Rome avait suscité un écrit de polémique où un laïc, nommé Helvidius, ne crut pouvoir mieux faire pour ruiner la thèse de Jérôme sur la supériorité du célibat, que de s'attaquer à la doctrine de la perpétuelle virginité de Marie. Nous ne savons ce qu'était au juste cet Helvidius. Gennadius le donne pour un élève d'Auxence, l'évêque arien de Milan [1]. Au dire de Jérôme, il était de talent littéraire médiocre [2]. Jérôme jugea pourtant utile de lui riposter, en un court opuscule de vingt deux chapitres.

L'attaque principale d'Helvidius portait sur la croyance à la virginité immaculée de Marie *post partum*. Il faisait état de certains textes de l'Évangile, tels que MATTH., I, 18-20 ; I, 25 ; LUC. II, 7 ; VIII, 20. Il invoquait aussi l'autorité de Tertullien (*de Mon.*, VIII ; *de Virg. uel.* VI ; *de Carne Christi*, VII) et celle de Victorin de

1. *De uir. ill.*, XXXII (P.L., LVIII, 1077).
2. § I : « ... Hominem rusticum et uix primis quoque imbutum litteris ; ... ut discat aliquando reticere, qui nunquam didicit loqui. » § XVI : « Praetermitto uitia sermonis, quibus omnis liber tuus scatet. Taceo ridiculum exordium : O tempora ! O mores ! etc... »

Pettau. — Jérôme récuse l'autorité de Tertullien : « De Tertulliano quidem nihil amplius dico, *quam Ecclesiae hominem non fuisse* ». Il affirme qu'Helvidius interprète mal la pensée de Victorin [1]. Mais surtout il reprend les passages évangéliques dont Helvidius s'était prévalu. Il les discute avec force et précision, et la plupart des solutions qu'il préconise, par exemple dans la question des « frères » de Jésus, sont devenues traditionnelles au sein de l'Église catholique. L'*aduersus Heluidium* est le premier traité spécialement consacré par un latin à la « Mariologie », et cette partie de la science ecclésiastique est grandement redevable à Jérôme [2].

Les deux derniers chapitres opposent aux tracas du mariage les avantages moraux et religieux du célibat. Après tant de menues discussions de détail, Jérôme y libère avec allégresse sa rhétorique. Lui même en fait l'aveu : *rhetoricati sumus, et in morem declamatorum paululum lusimus*. Helvidius sortait de cette joute, tout percé de traits [3] :

« O toi, le plus ignorant des hommes, s'écriait Jérôme, sans prendre la peine de consulter l'Écriture tu as sali la Vierge de ta bave. La légende parle d'un fou qui, pour faire parler de lui, ne trouva rien de mieux que d'incendier le temple de Diane... A l'exemple de ce monstre, toi aussi tu as incendié le temple du corps du Seigneur, tu as sali le sanctuaire du Saint-Esprit, en prétendant en faire sortir tout une charretée de frères et de sœurs... Te voilà arrivé à ton but : ton forfait t'a rendu célèbre ! »

1. § XVII (P.L., XXIII, 211).
2. Cf. J. NIESSEN, *die Mariologie des hl. Hieronymus*, Münster i W., 1913. (et B.A.L.A.C., 1914, p. 304).
3. § XVI (trad. TURMEL, p. 174).

VIII

C'est à Rome aussi que saint Jérôme amorça la tâche qui devait remplir une vingtaine d'années de sa vie, celle de la revision et de la traduction des Livres Saints.

Vers la fin du IV[e] siècle, beaucoup d'esprits clairvoyants sentaient le besoin d'une refonte générale des traductions latines de la Bible. Le pape Damase eut le bon esprit de comprendre qu'il avait sous la main l'homme qu'il fallait pour mener à bien pareille tâche. Il connaissait Jérôme pour un technicien à qui la langue grecque était familière, et qui saurait se débrouiller dans les délicates questions de la critique *textuelle*. Il le pria donc d'entreprendre, non pas une traduction nouvelle du Nouveau Testament, initiative qui, d'emblée, eût paru trop audacieuse, mais une simple revision des traductions latines.

« Vous voulez, lui écrivait Jérôme, que d'une œuvre ancienne j'en tire une nouvelle. Des exemplaires de l'Écriture dispersés à travers le monde entier, il faut que je devienne l'arbitre, et, vu leurs différences, que je décide où est la leçon conforme à la vérité grecque. Labeur pieux, sans doute, mais quel péril dans cette présomption de juger les autres, pour être jugé par l'opinion à son tour, de changer le langage des vieillards et de ramener le monde déjà blanchissant aux débuts de l'enfance [1] ! »

En dépit de ses craintes, qui n'étaient point chimériques, Jérôme se mit à l'œuvre. Sa méthode fut la suivante. Il prit d'une part un certain nombre de versions latines, d'autre part les plus anciens manus-

1. *Praef. in quattuor Euang.* (P.L., XXIX, 525).

crits grecs qu'il put se procurer[1] : là où le grec décelait dans le latin d'évidents contresens, il corrigeait : quand les versions offraient des formules assez différentes, il choisissait celle qui lui paraissait la plus voisine du grec.

Ses retouches, au surplus, ne furent pas également zélées dans les diverses parties des Évangiles. Il était très pénétré du souci de déranger le moins possible les habitudes de la chrétienté occidentale, et procédait, selon son humeur, avec plus ou moins de discrétion[2]. Revisa-t-il également le reste du Nouveau Testament? La chose n'est pas certaine, et depuis Erasme et Lefèvre d'Étaples, elle a été souvent contestée : elle paraît au moins très vraisemblable[3].

En tous cas, la revision du *Psautier*, d'où est sorti le *Psalterium* dit *romanum*, remonte à cette même époque[4]. Jérôme en améliora le texte d'après le grec des *Septante*.

Dans l'ensemble, le travail de Jérôme marquait un progrès auquel les gens compétents furent sensibles.

1. Il semble avoir compulsé les versions du type italo-romain, à l'exclusion de celles du type africain. Un des manuscrits que nous possédons, le *Codex Brixianus*, fournit un texte assez voisin de celui qu'a utilisé Jérôme. Cf. Harnack, *Beitr. zur Einl. in das Neue Test.*, VII (1916), p. 6. Ses manuscrits grecs se rapprochaient de ceux que représentent pour nous le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*. Au total, Harnack estime que les critiques n'ont pas attaché assez de prix jusqu'ici à la revision hiéronymienne et que pas un de nos manuscrits grecs n'est aussi près du texte primitif que la traduction latine de Jérôme (S.B.B., 1915, n° xxxvi/xxxvii, p. 569).

2. L'ajustement à la *graeca ueritas* est sensible surtout au début de Matth. et dans la seconde partie de Jean ; il l'est moins chez Marc, et très peu chez Luc.

3. Voy. Durand, dans R.S.R., 1916, p. 531 et s. ; Harnack, *Beitr. zur Einleitung in das Neue Test.*, VII (1916), p. 11. Les textes qui font pencher pour l'affirmative sont *Ep.* lxxi, 5 (Hilberg, dans C.V., LV, p. 6, l. 10) ; *Ep.* cxii, 20 (*ibid.*, p. 391, l. 3) et *de Vir. ill.*, cxxxv. Cf. cependant Lagrange, dans R.B., 1917, p. 445-447, et 1918, p. 254-257 : le P. Lagrange ne croit pas que Jérôme ait revisé les *Epîtres* de saint Paul.

4. Jérôme le dit formellement (P.L., XXIX, 117).

Saint Augustin, dont nous dirons les réserves expresses sur certaines des entreprises ultérieures de Jérôme, applaudit à celle-ci. Pourtant les critiques déjà ne manquèrent pas. Dans sa lettre XXVII à Marcella, Jérôme s'en prend à certains *homunculi*, qu'il traite d'ânes bipèdes, et qui protestaient contre ses corrections au nom de la tradition, et de l'inspiration évangélique. Ce n'était là que le prélude des orages à venir. Cette première phase s'était en somme accomplie sans trop d'encombre. D'ailleurs la protection de Damase s'étendait sur Jérôme.

IX

Du jour où elle lui manqua, il comprit qu'il fallait céder la place. Il partit pour l'Orient. Bientôt ses amies de prédilection, Paula et sa fille Eustochium, se décidèrent à l'y suivre. Jérôme a raconté leur voyage (*Ep.* CVIII). Elles s'embarquèrent malgré les supplications de leur famille, emmenant quelques jeunes filles destinées, dans leur pensée, à former le noyau d'un monastère. Elles visitèrent longuement la Palestine, l'Égypte, contemplèrent les lieux avec lesquels l'Écriture les avait familiarisées d'avance. En 386, elles se fixèrent enfin à Bethléem. Paula employa ce qu'elle avait gardé de ses biens à construire plusieurs couvents : l'un, pour hommes, dont Jérôme prit la direction ; trois autres pour femmes, qu'elle administra elle-même [1]. Des hôtelleries à l'usage des

1. Jusqu'à sa mort, en 404. Eustochium lui succéda.

pèlerins furent également bâties. Alors commença la période la plus heureuse de la vie de Jérôme et de ses compagnes. Peu de temps après leur arrivée, celles-ci écrivaient à Marcella une lettre pleine de mysticisme et de tendresse où se peint leur ravissement[1]. Tout en veillant à la bonne économie du couvent, elles prenaient plaisir à s'abaisser aux plus humbles besognes, faisant les lampes, balayant les chambres, allumant les feux[2]. — Jérôme voyait souvent ses amies : il commentait pour elles les Écritures et les chargeait de menues besognes qui l'aidaient dans ses travaux. C'est à Bethléem, dans cette cellule qu'il appelait son paradis, qu'il écrivit la plus grande partie de ses ouvrages. De plus, il avait ouvert une école de jeunes garçons auxquels il enseignait la grammaire et commentait les auteurs classiques[3]. Mais le meilleur de son temps était absorbé par le monastère : il apprenait à ses moines à copier les manuscrits, donnant ainsi le modèle de ces communautés laborieuses qui ont sauvé au moyen âge tant de débris de la civilisation antique.

Il avait déjà appris l'hébreu dans le désert de Chalcis. Il s'y remit avec une nouvelle ardeur sous la direction d'un Juif nommé Bar Anina qui lui vendait ses leçons, — de nuit pour éviter l'animosité de ses coreligionnaires[4]. Gaston Paris a remarqué, non sans étonnement, qu' « aucun des Pères de l'Église latine, jusqu'à saint Jérôme, ne semble avoir su l'hébreu ni

1. *Ep.* XLVI. Elles suppliaient Marcella de venir les rejoindre. Marcella ne vint pas. Il y avait chez elle beaucoup plus d'indépendance et de sang-froid que chez ses amies. Celles-ci ne vivaient que par le sentiment : Marcella était avant tout une « intellectuelle ».
2. *Ep.* LXVI, 13.
3. Cf. RUFIN, *Apol.* II, 8 (P.L., XXI, 592).
4. *Ep.* LXXXIV, 3 (HILBERG, dans C.V., LV, p. 123, l. 8).

s'être soucié de l'apprendre [1] ». Les Septante avaient suffi à établir l'autorité de l'Ancien Testament dans un monde où prédominait la langue grecque. Mais Jérôme disposait d'une formation critique qui le poussait à remonter jusqu'aux sources ; car il savait combien de déformations subit inévitablement un texte, quand il est transposé en un autre idiome.

Les *Hexaples* d'Origène, qu'il compulsa à la bibliothèque de Césarée [2], fortifièrent en lui cette conviction. L'objet d'Origène, dans ce vaste ouvrage, avait été, non pas tant de donner une édition correcte de la Bible grecque, que d'établir, pour dirimer tant de querelles entre Juifs et chrétiens qui se traitaient réciproquement de faussaires, l'état respectif de la Bible juive et de la Bible chrétienne. Disposés sur six colonnes, les *Hexaples* (dont le manuscrit original comprenait 50 grands rouleaux) présentaient synoptiquement le texte hébreu de l'Ancien Testament en caractères hébraïques, le texte hébreu en caractères grecs, la traduction grecque du juif Aquila, contemporain d'Hadrien, la traduction grecque du juif Symmaque, contemporain de Septime-Sévère, la traduction grecque des *Septante*, celle enfin du juif Théodotion (vers 180 p. C.). Pour certains livres, il y avait même encore trois colonnes supplémentaires où étaient insérées des versions grecques anonymes [3]. En outre, le texte des Septante était affecté de certains sigles (traditionnels depuis la critique alexandrine) [4] destinés à

1. *Journal des Savants*, 1883, p. 387. Cf. l'article *Hebrew learning among the Fathers*, du Rev. C.-J. Elliot, dans D.C.B., II, 851-872.

2. « Ἑξαπλοῦς Origenis in Caesariensi bibliotheca relegens semel tantum scriptum repperi. » (*Commentarioli in Ps.*, éd. Morin, p. 5.)

3. Description des *Hexaples* par Jérôme dans le *Comm. in Titum*, III, 9 (P.L., XXVI, 595).

4. L'origine en remonte à Aristophane de Byzance (environ 257-180 avant

marquer le rapport de ce texte au texte hébreu. L'obèle[1] signalait les mots ou les passages ajoutés dans le grec; l'astérisque décelait les lacunes constatées dans le grec; la fin des additions et des omissions était indiquée par deux points.

Cette disposition si méthodique décida Jérôme dès l'automne de 386 à quelques nouvelles entreprises. Il revisa une seconde fois le *Psautier*, d'après les *Hexaples*, en utilisant les signes critiques employés par Origène[2] : c'est de ce remaniement que sortit le *Psalterium* qu'on appelle *Gallicanum*, parce qu'il trouva en Gaule sa première diffusion. Il traduisit également sur le grec des *Hexaples*, et avec le même apparat critique, le livre de *Job*[3], et aussi les *Proverbes*[4], l'*Ecclésiaste*[5], le *Cantique des Cantiques*[6], les *Paralipomènes*[7]. Il se peut qu'il ait poussé un peu plus avant ce travail, dont au surplus un vol le frustra presque complètement[8]. Nous n'en avons plus en entier que le Psautier et le livre de *Job*[9].

J.-C.) ou même à Zénodote (IIIe s.). Voir J.-E. Sandys, *A History of classical Scholarship*, I², Cambridge, 1906, p. 127.

1. Du grec ὀβελός, broche. La forme était celle-ci ÷ ou —. Sur ces signes critiques, cf. saint Épiphane, *de Mens. et Ponder.*, VIII et XVII (P. G., XLIII, 243-244 et 265); Isidore de Séville, *Orig.*, I, XX. Serruys a montré qu'Anastase le Sinaïte en a donné une interprétation plus claire et plus satisfaisante que celle d'Épiphane, qui en dérive, mais avec des méprises (*Mél. de l'École de Rome*, XXII [1902], p. 189 et s.).

2. Cf. P.L., XXIX, 117.

3. Saint Augustin, *Ep.* CIV, 3, dans Hilberg, C.V., LV, p. 239, l. 21.

4. *Praef. in libr. Salomonis*, P.L., XXIX, 403.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. XXIX, 401.

8. *Ep.* CXXXIV, 2 (P.L., XXII, 1162).

9. Il y faut joindre des extraits des trois livres de Salomon dans le manuscrit 11 de Saint-Gall (cf. C.-P. Caspari, *das Buch Job*, 1893, p. 5-7; S. Berger, *Quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament* [*Notices et extr. des mss.*, t. XXXIV, 2]; des citations des *Proverbes* dans un écrit pélagien de 430 et dans Cassien (cf. P. Vaccari, *Un testo dommatico e una versione biblica*, dans *Civilta Cattolica*, t. IV [1913], p. 196). Dom de Bruyne a

Mais de plus en plus une évidence s'imposait à son esprit. Toute recherche critique relative à l'Ancien Testament ne devait reposer ni sur les textes latins, souvent fautifs, ni sur le grec des *Septante*, trop infidèle, mais sur le texte primitif où Dieu même avait parlé, sur l'*hebraica ueritas*. L'unique solution rationnelle, c'était donc de négliger les intermédiaires, et de traduire directement d'après l'hébreu. Tâche considérable devant laquelle, une fois décidée sa conscience de savant, saint Jérôme ne recula pas, soutenu qu'il était par la pensée qu'il allait enfin déposséder les Juifs du privilège dont ils se targuaient de lire seuls la parole divine en sa teneur authentique. C'est entre 390 et 404 qu'il la mena à bonne fin. A mesure qu'il terminait un livre ou un groupe de livres, il l'adressait à quelqu'un ou quelqu'une de ses disciples, avec un avant-propos qui nous fournit plus d'un renseignement utile. Il ne laissa de côté que les livres qu'il considérait comme non canoniques ou douteux, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Baruch* avec la *Lettre de Jérémie*, le premier et le second livre des *Macchabées*, le troisième et le quatrième livre d'*Esdras*, les additions au livre d'*Esther*. Des considérations étrangères à la canonicité proprement dite le décidèrent à traduire aussi les additions au livre de *Daniel* (mais en les

signalé dans R.Bén., juillet 1914, p. 229-236, un débris de préface au livre d'*Esther*, qu'il veut, contrairement à l'opinion de Martianay, rattacher à la version hexaplaire de saint Jérôme. Il en résulterait donc que Jérôme aurait revisé aussi le livre d'*Esther*.

marquant de l'obèle), les livres de *Tobie* et de *Judith*. Pour les parties écrites en chaldaïque, il s'aidait, au moins au début, d'un juif interprète qui lui traduisait de vive voix le chaldaïque en hébreu, et Jérôme transposait à mesure en latin [1].

Cette entreprise, si honorable pour la science catholique, comment fut-elle accueillie par les contemporains de saint Jérôme ? En dehors du groupe de ses fidèles amis, avec beaucoup de méfiance ou même d'hostilité. Elle n'allait à rien de moins qu'à reléguer au second plan la traduction des *Septante*. C'était là le point délicat : « Qu'on songe à l'attachement des premiers chrétiens pour la lettre des Écritures, à l'autorité des *Septante*, universellement commentés par tous les Pères, reçus et lus dans les Églises, et tenus pour inspirés par l'opinion unanime des docteurs. Il ne s'agissait plus de les compléter par l'hébreu, mais d'une refonte totale. Des milliers de phrases allaient disparaître, d'autres allaient être ajoutées, la disposition de plusieurs livres devait être changée, on se heurterait à chaque pas à des sens différents. Il s'agissait de réduire au silence des prophéties messianiques, d'abandonner le texte dont les Apôtres s'étaient servis, qu'ils avaient par conséquent consacré de leur autorité infaillible : en d'autres termes, disaient les conservateurs, Jérôme entendait abaisser l'Église catholique devant la prétendue science des Juifs [2]. » Ce fut un déchaînement contre ce *falsarius et sacrilegus* [3] qui osait porter la main sur le texte vénérable

1. *Prol. in Tob.* (P.L., XXIX, 23 et s.).
2. Lagrange, dans B.L.E., 1899, p. 41.
3. *Prol. in Euang.*, P.L., XXIX, 558 ; *Apol.* II, xxiv (P.L., XXIII, 468) ; *in Ezech.* (P.L., XXV, 327). Et encore P.L., XXVIII, 179, 505, 1137, 1141, 1308, etc...

des *Septante*, authentiqué par toute une tradition. En dépit de sa modération naturelle, saint Augustin lui-même s'émut. Il avait approuvé pleinement la première revision opérée par Jérôme d'après le grec. Mais l'idée d'une traduction nouvelle sur l'hébreu lui répugnait invinciblement. Il ne put s'empêcher de le laisser entendre à Jérôme. Et d'abord, lui demandait-il, pouvez vous espérer sérieusement faire mieux que n'ont fait les précédents traducteurs du texte hébraïque ?

« C'est pour moi une stupeur qu'il y ait encore dans l'hébreu quelque chose qui ait échappé à tant d'interprètes consommés dans la connaissance de cette langue. Je ne parle pas ici des *Septante*: je ne veux formuler aucune opinion précise sur leur conformité de dessein ou d'inspiration, plus sensible chez eux que s'ils n'avaient été qu'un seul et même auteur, — encore qu'un tel privilège doive, à mon avis, leur valoir sans conteste une autorité prééminente. Mais ce qui me frappe surtout, c'est que ceux qui ont travaillé après eux à traduire l'Écriture et qui passent pour s'être attachés à rendre au plus juste le génie des expressions et des tours hébraïques, non seulement ne soient point d'accord entre eux, mais encore aient négligé tant de difficultés qu'il faut maintenant exhumer et mettre en leur jour. Car enfin, ces passages-là sont ou clairs ou obscurs. S'ils sont obscurs, il est à croire que vous avez pu vous y tromper aussi bien qu'eux. S'ils sont clairs, le moyen de supposer qu'ils s'y soient trompés ?[1] »

La riposte de Jérôme à ce dilemme est un argument *ad hominem* et trahit un peu d'énervement :

« Je vous emprunte, écrivait-il à Augustin, votre propre raisonnement. Ce que les anciens écrivains qui nous ont précédés dans le Seigneur ont expliqué dans leurs commentaires sur l'Écriture sainte est ou obscur ou clair. Si cela est obscur, comment avez-vous osé discuter après eux sur des matières qu'ils n'ont pas su élucider ? Et si cela est clair, c'était une entreprise bien vaine que de chercher des explications qui n'avaient pu leur échapper[2]. »

1. *Ep.* LVI, 2, *ap.* saint Jérôme (HILBERG, C.V., LIV, p. 497, l. 1).
2. *Ep.* CXII, 20 (HILBERG, C.V., t. LV, p. 389, l. 25).

Mais Augustin avait d'autres objections, d'autres scrupules, et après avoir lu la traduction de *Job* d'après l'hébreu, il les exposait à Jérôme avec sa douce fermeté d'évêque soucieux avant tout du bien des âmes. Que l'Occident adopte la version nouvelle et la lise publiquement, il y aura donc désaccord entre les Églises latines et les Églises grecques, fermement attachées aux *Septante*[1]? Qu'une controverse s'élève sur quelque passage scripturaire, le recours au grec est aisé, mais imagine-t-on un recours à l'hébreu, que personne ne connaît[2]? Puis, la traduction de Jérôme était-elle toujours aussi sûre qu'il le croyait?

« Il est arrivé qu'un évêque de nos confrères ayant ordonné qu'on lût votre traduction dans l'église à laquelle il est préposé, on s'émut que vous eussiez rendu un passage du prophète Jonas d'une manière fort différente de celle qui était invétérée dans toutes les mémoires et que tant de générations avaient répétée. Tout le peuple fut en rumeur ; les Grecs surtout vous accusaient avec passion d'avoir falsifié le texte; à tel point que l'évêque (la scène se passait à Œa) fut obligé de consulter les Juifs. Soit ignorance, soit malice, ceux-ci affirmèrent que la teneur de l'hébreu était conforme à celle des exemplaires grecs et latins. Notre évêque se vit forcé de rectifier le passage comme erroné, afin de retenir son peuple qui avait été sur le point de l'abandonner. Il me semble donc que vous avez pu, vous aussi, vous méprendre en quelques endroits, et vous devinez à quelles conséquences cela peut aller, dans un texte qu'il est impossible de corriger d'après l'original, dont la langue n'est pas en usage[3]. »

Somme toute, Augustin ne voyait pas de raison sérieuse de bouleverser tant d'intérêts et de traditions vénérables. Et il conseillait vivement à Jérôme de se borner à donner une bonne traduction des *Septante*,

1. *Ep.* CIV, 4 (dans Jérôme ; HILBERG, C.V., LV, p. 240, l. 15).
2. *Ibid.*, p. 240, l. 19.
3. *Ibid.*, 5 (p. 241).

partout répandus et dont les Apôtres eux-mêmes s'étaient servis[1].

On devine combien Jérôme souffrit de voir ainsi méconnaître le bienfait de son initiative. « Si mon travail déplaît, observait-il mélancoliquement, personne n'est forcé de le lire. Je laisse les gens se délecter à boire le vin vieux et mépriser mon vin nouveau[2]. » Aux raisons de l'ordre pratique, il opposait les raisons de l'ordre scientifique : le prix d'une traduction faite sur l'original, *ut scirent nostri quid Hebraea ueritas contineret*[3]; son propre souci d'exactitude, en dépit d'anecdoctes comme celle de l'évêque d'Œa, dont il conteste formellement le bien fondé[4]; l'illusion de croire que la Bible grecque offrît aucune unité ou n'eût subi aucune altération[5]; l'indépendance occasionnelle du Christ et des Apôtres à l'égard des *Septante*, dans leurs citations de l'Ancien Testament[6].

Il se sentait soutenu par sa conviction profonde que l'avenir trancherait en sa faveur le débat. En cela il ne se trompait pas. La version hiéronymienne s'introduisit peu à peu dans l'usage pratique des Églises. Saint Augustin lui-même y eut recours en certains cas[7]. Nous n'avons pas à décrire ici l'histoire de la « Vulgate » au moyen-âge[8] ni les péripéties qui ont abouti à la déclaration du Concile de Trente ordonnant « *ut haec ipsa uetus et uulgata editio, quae longo*

1. *Ibid.*, 4 et 6.
2. *Ep.* CXII, 20 (HILBERG, dans C.V., LV, p. 390, l. 24).
3. *Ibid.*, 20.
4. *Ibid.*, 21. Voir aussi P.L., XXVIII, 604, 1185, 1394 ; 1473 ; XXIX, 426.
5. *Ep.* CXII, 19 ; et P.L., XXVIII, 1389 et s.
6. *Apol.* II, XXXIV (P.L., XXIII, 477), etc.
7. Cf. *de Doct. christ.*, IV, VII.
8. Voir l'ouvrage fondamental de SAMUEL BERGER, *Hist. de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge.* — On notera que saint Jérôme employait le mot *uulgata* pour désigner la traduction des *Septante* (*In Is.*,

tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est... pro authentica habeatur[1] ».

XI

Saint Jérôme ne s'est pas contenté de traduire l'Écriture sainte; il s'est efforcé aussi d'en faciliter l'intelligence dans une suite de commentaires. C'est à Bethléem que ces travaux exégétiques furent parachevés. J'ai dit avec quelle ardeur les femmes admirables qui vivaient auprès de lui réclamaient sans cesse de nouveaux éclaircissements.

Là comme ailleurs, la méthode de travail de Jérôme n'était pas irréprochable. Son impulsivité naturelle lui rendait pénible la lenteur minutieuse du travail critique : il cédait à une précipitation qu'il confesse avec humilité pour qu'on l'en excuse, mais sans toujours réussir à se la faire pardonner. Le *Commentaire* sur Abdias fut dicté en deux nuits, le *Commentaire* sur saint Matthieu en deux semaines; il déblaya l'*Épître* de saint Paul *aux Ephésiens* à raison de mille lignes

LXV, 20; *in Oseam*, VII, 13) : c'est la traduction du grec κοινή. Au moyen-âge, la dénomination *uulgata editio* était encore quelquefois employée pour désigner les *Septante*. Ce n'est guère qu'à partir du Concile de Trente qu'elle a été très ordinairement appliquée à la traduction de saint Jérôme. — Dans son état actuel, la *Vulgate* comprend 1° l'ancienne traduction latine, non revue par Jérôme (pour certains livres non canoniques de l'A.T.); 2° l'ancienne traduction latine revue sur le grec (pour les Évangiles; peut-être pour le reste du N.T.; et pour le Psautier [gallican]); 3° la traduction faite par Jérôme d'après l'hébreu (pour l'Ancien Testament, certains apocryphes exceptés). — Sur les projets actuels de revision de la Vulgate, cf. JACQUIER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, Paris 1913, II, 195; J. DENK, *der neue Sabatier*, L. 1914.

1. DENZINGER-BANNWART, *Enchir. Symbol. et Definitionum*[10], 1908, n° 785. — La principale édition moderne de la *Vulgate* est celle de J. WORDSWORTH et WHITE, Oxford, 1889 et s.

par jour[1]. De là une prolixité qui confine au bavardage : de là aussi une tendance fâcheuse à accumuler les opinions antérieurement émises sur telle difficulté scripturaire, au lieu de faire et de proposer son choix personnel. — Ses travaux lexicographiques et topographiques sur la Bible procèdent surtout d'Origène et de Philon (par l'intermédiaire d'Origène), mais Jérôme y a consigné aussi le résultat de recherches originales. Richard Simon déclarait irrévérencieusement à propos du *Liber de nominibus hebraicis* que « si quelqu'un s'avisoit aujourd'hui de donner au public un semblable ouvrage, il se feroit siffler de tout le monde[2] ». Infiniment mieux outillés, les modernes ont vite fait de juger de haut le labeur des premiers défrichements. Reconnaissons au moins le grand mérite de saint Jérôme, sa préoccupation vraiment scientifique de faire comprendre les textes qu'il prétendait expliquer, en les entourant de tous les renseignements positifs susceptibles de les élucider. Ce n'était point, sauf de rares exceptions, ce genre d'exégèse qui était en faveur de son temps. On préférait bien davantage l'exégèse allégorique, laquelle, partant de ce principe que le texte sacré recèle un sens mystérieux que la lettre voile bien plus qu'elle ne l'exprime, s'appliquait à l'en dégager, fût-ce au prix des interprétations les plus fantaisistes. La mode était si forte que Jérôme lui-même ne put s'y soustraire. Son idéal eût même été, à ce qu'il semble, de mêler les deux genres d'interprétation, l'historique et l'allégorique[3], ou encore de les superposer[4]. En tous cas, il s'est efforcé d'associer à

1. J'ai cité d'autres faits dans B.A.L.A.C., 1914, p. 238.
2. *Lettres choisies*, I, 310.
3. *Comm. in Naum*, § 2 (P.L., XXV, 1243).
4. *In Isaiam, Préf.* (P.L., XXIV, 20).

ce jeu un peu puéril, où la vanité trouvait son compte[1], des enquêtes moins flatteuses pour l'imagination, mais autrement fécondes pour la pleine intelligence du passé[2].

XII

Il faut jeter un coup d'œil sur celles des œuvres de sa maturité qui ne rentrent pas dans l'ample cadre de ses travaux scripturaires, et surtout sur le *de Viris illustribus* et l'*aduersus Jouinianum*.

Le *de Viris illustribus* fut composé en 392 à Bethléem, à la prière de Dexter, fils de Pacien, le défunt évêque de Barcelone, et préfet de prétoire. C'est à ce Dexter que l'opuscule est dédié.

Il s'agissait, dans la pensée de Jérôme, de dresser pour les écrivains chrétiens un catalogue qui rappellerait, sous une forme beaucoup plus brève, le *de Viris illustribus* de Suétone, série de notices composées vers 113, où figuraient les représentants les plus distingués des lettres latines. « Suétone énumérait les poètes depuis Livius Andronicus, les orateurs depuis Cicéron, les historiens depuis Salluste, les philosophes, et enfin les grammairiens qui ne formaient qu'un seul livre. Dans chacun de ces livres, il suivait sans doute, comme dans le dernier, l'ordre chronologique[3]. » C'était un procédé courant parmi les païens que de railler la médiocrité intellectuelle des catho-

1. *Ibid.*, *Préf.* l. V (P.L., XXIV, 158).
2. Il note dans le *Prologue* d'Isaïe combien le goût romain, tout nourri de rhétorique, était peu préparé à comprendre l'intérêt de ces recherches.
3. Macé, *Essai sur Suétone*, Paris 1900, p. 244.

liques. Quel meilleur moyen, pour démontrer leur erreur ou leur mauvaise foi, que de recenser les écrivains dont s'honorait la littérature chrétienne?

« Qu'ils apprennent donc, les Celse, les Porphyre, les Julien, ces chiens en rage contre le Christ, qu'ils apprennent, leurs partisans, — eux qui s'imaginent que l'Église n'a eu ni philosophes, ni orateurs, ni docteurs, — l'envergure et le talent des hommes qui l'ont fondée, développée, embellie ; qu'ils cessent d'accuser notre foi de n'avoir autre chose qu'une simplicité rustique, et qu'ils reconnaissent plutôt leur propre ignorance. »

Jérôme entreprend donc de fournir quelques brèves indications sur tous ceux qui « depuis la passion du Christ jusqu'à la 14ᵉ année de Théodose *de scripturis sanctis memoriae aliquid tradiderunt* ».

Le catalogue comprend 135 numéros, dont le premier est consacré à Simon Pierre et le dernier à saint Jérôme lui-même, qui s'est réservé sa notice parmi cette suite d' « hommes illustres ». Les 78 premiers numéros dépendent étroitement de l'*Histoire Ecclésiastique* et de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée. Jérôme s'est contenté d'en mettre en œuvre les données, sauf pour quelques rares morceaux (v. g. § 12 ; 53 ; 58 ; 66 ; 67 ; 68 ; 72 ; 74 ; 75). Il lui arrive de reproduire les erreurs d'Eusèbe, ou même d'en ajouter d'autres, que nous pouvons rectifier en lisant son modèle[1]. En réalité, il connaissait assez mal l'ancienne littérature chrétienne du IIᵉ siècle, ou bien, se contentant de transcrire Eusèbe, il n'a pas pris la peine de revivifier ce qu'il en savait. A partir du § 79, Jérôme marche

1. Par ex., § XXXIX, il réunit en un seul personnage le Quadratus, auteur d'une apologie présentée vers 124 à Hadrien, et l'évêque Quadratus d'Athènes, lequel vivait sous Marc-Aurèle (161-180). Voir aussi P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'Histoire du Montanisme*, Paris 1913, p. XX et s.

sans guide. Pour un certain nombre d'écrivains, tels que Tertullien, Minucius Felix, Cyprien, Novatien, Victorin de Pettau, etc., il est notre unique et précieuse source.

Il faut se rappeler l'objet particulier qu'il se proposait, si l'on veut comprendre certaines de ses manières de faire. C'est ainsi que, dans son désir de rehausser les écrivains dont il parle, il se montre prodigue à l'excès d'épithètes laudatives : *elegans, utilis, pulcherrimus, ualde utilis,* qu'il surajoute aux indications copiées dans Eusèbe, etc... En outre, désireux de grossir à tout prix ses listes, il n'hésite pas à y faire entrer des hérétiques, tels que Tatien (§ 29), Bardesane (§ 33), Astérius (§ 94), Photin (§ 107), ou même, sous divers prétextes, des écrivains profanes, tels que Philon le Juif (§ 11), Flauius Josèphe (§ 13), Justus Tiberiensis (§ 14). Saint Augustin lui exprima son regret qu'il n'eût pas pris la peine d'insister davantage sur les erreurs des hérésiarques qu'il incorporait ainsi dans les phalanges chrétiennes[1]. C'est qu'ils y jouaient un peu le rôle de « passe-volants », destinés à faire nombre : et Jérôme n'avait point tenu à les trop noircir.

Même dans ces simples notices, la personnalité de l'auteur se trahit de curieuse façon : plus d'une fois, Jérôme mesure la longueur des chapitres sur ses sympathies ou ses antipathies. A l'égard d'un Didyme (§ 109), d'un Grégoire de Nazianze (§ 117), il a le développement généreux. En revanche, saint Jean Chrysostome (§ 129), alors simple prêtre à Antioche, il est vrai, n'obtint que trois lignes. Quant

1. *Ep.* XL, 6 (P.L., XXXIII, 157).

à saint Ambroise (§ 124). Jérôme lui décerne la déclaration que voici :

« Ambroise, évêque de Milan, écrit encore aujourd'hui ; comme il est vivant, j'éviterai de formuler mon jugement, pour ne pas m'exposer au reproche contradictoire de trop de flatterie ou de trop de franchise (*ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur aut ueritas*). »

La sérénité de l'historien ou du critique n'est pas son fait. Au surplus, l'opuscule a fixé, pour la postérité, des repères dont le manque serait irréparable. Il a suscité le zèle de divers continuateurs, tels que Gennadius au Ve siècle, Isidore de Séville au VIIe siècle, Honorius d'Autun, au XIIe. Une main inconnue le traduisit en grec, entre le VIIe et le IXe siècle. Cette traduction nous a été conservée dans le ms. C. 11, XIVe s., de la Bibliothèque de la ville de Zürich.

L'*aduersus Jouinianum* fut écrit, en 392/3, à la prière de Pammachius, le beau-fils de Paula. D'après saint Jérôme, ce Jovinien avait d'abord mené un genre de vie fort sévère, puis on l'avait vu renoncer peu à peu à cette première rigueur, et prendre des allures beaucoup plus libres. Peut-être avait-il essayé de réagir contre les excès de l'ascétisme oriental, tel qu'il se naturalisait de plus en plus dans une partie de la société romaine, et tel que Jérôme ne cessait de le recommander. S'inspirait-il de motifs personnels plus ou moins inavouables ? Il ne tiendrait qu'à nous de le supposer, si nous n'écoutions que le seul Jérôme. Pourtant ni saint Ambroise, ni le pape Siricius, ni saint Augustin n'insinuent rien de semblable contre lui, et une réserve s'impose à notre équité. Déjà, en 390, un concile tenu à Rome l'avait condamné avec huit de ses partisans. Il se réfugia à

Milan, mais saint Ambroise s'empressa de faire renouveler contre lui cette condamnation dans un synode de 391. Sur ces entrefaites, Jérôme reçut de Rome les *Commentarioli* rédigés par l'hérésiarque, et, en dépit du mauvais style de Jovinien (I, 1), il se résolut à écrire une réfutation.

Jérôme résume en quatre thèses la doctrine de Jovinien.

En premier lieu, Jovinien avait proclamé l'égalité des mérites des vierges, des veuves, et des femmes mariées, après le baptême, à condition que leurs « œuvres » fussent équivalentes. Il s'agissait dans sa pensée de venger l'état de mariage contre ses détracteurs, y compris ceux qui, sans le discréditer formellement, témoignaient une plus haute estime au célibat. Il s'était appuyé sur *Genèse*, II, 24 : sur MATTH., XIX, 5 : il avait fait appel à l'exemple des personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui avaient été mariés ; il avait invoqué aussi l'autorité de l'apôtre Paul, dans la 1re *Epître* à Timothée. Et, de tout cela, il avait déduit cette conséquence que le mariage, même réitéré, n'est inférieur en soi à aucune autre forme de vie. — La réponse de Jérôme est avant tout une discussion de textes. Il s'agit de prouver que ceux dont s'est prévalu son adversaire portent à faux ou sont annulés, du moins limités, par d'autres textes de sens contraire. Au surplus, il ne se refuse aucune outrance de pensée, aucune violence d'expression. C'est comme un jeu à demi paradoxal d'où le prestige du mariage sort quelque peu entamé.

Il faut savoir que cette question du mariage, de ses avantages et de ses inconvénients, avait beaucoup préoccupé les moralistes anciens. Le thème « εἰ γαμητέον » (doit-on se marier ?) était cher à la philosophie

populaire. On le voit traité par le stoïcien Hiéroclès, au Ier ou au IIe siècle de notre ère, dans les *excerpta* que le compilateur Stobée nous a conservés de lui. Hiéroclès recommande le mariage au point de vue politique et civique. Il est pour lui, comme l'avait dit Cicéron dans le *de Officiis* (I, xvii, 54), *principium urbis et quasi seminarium reipublicae*. Il le vante aussi comme l'entière union de deux êtres, union des corps, union des âmes, « ... μεχρὶ τῶν σωμάτων, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν τῶν ψυχῶν ». Il rappelle le bienfait de la présence industrieuse d'une femme dans la maison, l'utile concours que les enfants devenus grands prêtent à leurs parents, les soins que ceux-ci reçoivent d'eux dans leur vieillesse. A ses yeux, le mariage est, de sa nature, un fardeau léger. Ce qui l'alourdit, au point de le rendre insupportable à beaucoup, c'est la déraison, l'ἀφροσύνη de tant d'hommes, qui s'y laissent conduire par l'unique considération de la beauté ou de la fortune.

Ces discussions περὶ γάμου, dont Chrysippe déjà s'était peut-être occupé, se retrouvent chez beaucoup d'autres moralistes stoïciens ou stoïcisants, comme Dion Chrysostome, Sénèque (*Ep.* 94), Eudoros, etc., et la rhétorique même s'en était emparée. On y entendait aussi les arguments des détracteurs du mariage. Qui se marie, observaient ceux-ci, s'expose à l'humiliation d'être trompé, à la douleur de perdre ses enfants, au long ennui de vivre côte à côte avec une femme coquette, dépensière, acariâtre, etc... Cette tradition satirique, Tertullien l'avait certainement utilisée dans son opuscule (perdu) *de Nuptiarum angustiis*. Jérôme se l'approprie à son tour dans l'*aduersus Jouinianum*, heureux de penser que les mon

daines de Rome vont se cabrer sous la piqûre des traits qu'il décoche à leur sexe [1].

La réfutation de la seconde proposition de l'hérésiarque [2] est sensiblement plus courte. Aussi bien avait-elle un caractère plus abstrait, plus spécifiquement théologique, et en ce domaine de la spéculation pure Jérôme est un peu moins à l'aise. Jovinien prétendait donc que quiconque a reçu le baptême avec un plein sentiment de foi ne peut plus, après cette renaissance, être acheminé au péché par le démon. Peut-être y avait-il, dans sa pensée, une secrète corrélation entre cette deuxième thèse et la première. Du moment qu'il suffisait de recevoir le baptême dans les dispositions voulues pour devenir l'habitacle permanent de Dieu, peu importait l'état particulier adopté par chacun après le baptême. Ce n'était plus là qu'un élément secondaire, dont il ne fallait pas majorer la valeur. — A cette argumentation Jérôme répond, non par des raisonnements, mais par des faits : c'est un fait que les meilleurs peuvent tomber, ainsi Moïse, Aaron, David, Salomon, l'apôtre Pierre. Le moyen de croire, dès lors, à l'indéfectibilité des baptisés [3] ?

La troisième thèse de Jovinien [4] allait à soutenir qu'il n'y a point de différence entre s'abstenir de nourriture et en prendre avec actions de grâces. Il visait donc à rabaisser le mérite du jeûne. — Ici le

1. I, x : « Licet enim in me saeuituras sciam plurimas matronarum... tamen dicam quod sentio. » — Sur toutes ces questions, voir BICKEL, *In Senecae philosophiae fragmenta*, vol. I. *Fragm. de Matrimonio*, L. 1915, p. 191 et s., 356 ; FR. BUGGENHAGEN, Περὶ γάμου... Diss. Bâle, Zürich 1919.

2. II, I-IV.

3. II, IV : « (Baptisma) sicut priora peccata dimittit, sic in futurum seruare non potest, nisi baptizati omni custodia seruauerint cor suum. »

4. II, v et s.

de Jeiunio de Tertullien fournit à Jérôme la plupart de ses arguments (il en emprunte quelques-uns aussi au philosophe Porphyre) et lui dicte la tactique à suivre. Elle consiste à traiter son adversaire en glouton qui arbore des principes imposants pour masquer les convoitises de sa voracité. Toutefois, dans cette apologie du jeûne comme dans la critique du mariage, il songe de temps en temps à ne pas aller trop loin, et marque qu'il ne partage à aucun degré l'erreur de certains hérétiques qui condamnaient l'œuvre du Créateur [1].

Dans sa quatrième et dernière proposition, Jovinien affirmait l'identité des récompenses qu'obtiendraient dans le ciel tous ceux qui auraient conservé la foi et la pureté baptismales. Donc, devait-il en conclure, chimérique est la hiérarchie qu'on veut établir entre les divers *états*. Un juste vaut un autre juste, quelle que soit la méthode par où il s'est maintenu en sa justice. — Jérôme lui oppose des raisons scripturaires (v. g. *I Cor.*, xv, 22 ; 39 et s. : *II Cor.*, v, 10) et aussi des raisons de bon sens : comment Dieu serait-il assez inique pour gratifier d'une rémunération identique des mérites si manifestement inégaux? Il y a des nuances et des degrés dans le bien comme dans le mal.

Dans sa péroraison [2], il reprend son ton injurieux et truculent :

« Maintenant un dernier mot à notre Epicure, suant la passion (*subantem*) au milieu de ses jardins, parmi les adolescents et les femmelettes. Tu as pour toi les gras, les bien nourris, les bien lavés. Tous les jolis garçons, tous les calamistrés que j'aperçois, les chevelures harmonieuses, les joues vermillonnées, tout cela

1. II, xiv.
2. II, xxxvi.

est de ton troupeau, ou plutôt tout cela grogne parmi tes porcs... »

L'opuscule s'achève par une apostrophe enthousiaste à la ville de Rome, où la doctrine de Pierre est inébranlablement assise sur le rocher du Christ.

Cet ouvrage plein de verve, sinon de bon goût, n'obtint pas le succès que s'en promettait Jérôme. A Rome, son ami Pammachius en avait acheté bon nombre d'exemplaires : devant l'impression produite, il se hâta de retirer de la circulation ceux qu'il put rattraper[1]. D'autre part, Domnio communiqua à Jérôme toute une liste de passages avec prière de les corriger ou de les expliquer[2]. Jérôme dut se défendre dans une lettre apologétique adressée à Pammachius[3]. Il y répéta qu'il n'entendait nullement condamner le mariage ni glisser, par sa défiance des aliments carnés et du vin, à une sorte de manichéisme ; il invoqua aussi la liberté permise dans une œuvre de polémique[4]. Excuses grondeuses, auxquelles se mêlaient de vives attaques contre certains qui ne se donnaient, affirmait-il, des airs d'indignation que pour le mieux diffamer.

Treize à quatorze ans plus tard, en 406, il eut encore à rompre une lance contre un prêtre gaulois. Vigilantius, qui renouvelait certaines des thèses déjà combattues par Jérôme et attaquait en outre la vénération dont on entourait les tombeaux des martyrs. les veilles qu'il était d'usage de passer dans leurs basiliques et diverses pratiques liturgiques. Jérôme avait

1. *Ep.* XLVIII, 2 (HILBERG, dans C.V., LIV, 347).
2. *Ep.* L, 3 (*ibid.*, p. 391, l. 16).
3. *Ep.* XLIX (XLVIII, dans VALLARSI).
4. Une théorie curieuse sur les roueries permises dans les ouvrages de ce genre, *ibid.*, 13 (HILBERG, p. 368).

des raisons personnelles d'aimer peu ce Vigilantius qu'il avait jadis accueilli avec bienveillance à Bethléem, sur la recommandation de Paulin de Nole[1], et qui l'en avait payé en colportant sur son compte des rumeurs désobligeantes[2]. Dès qu'il eut en main ses opuscules, il lui riposta en une courte et furieuse diatribe où l'argumentation ne tient qu'une faible place, comme si un si piètre adversaire ne méritait point qu'on prît la peine de le réfuter en détail, mais où il le bousculait, l'injuriait, le pourfendait, lui reprochant jusqu'à son nom, sur lequel il ne dédaignait pas de faire des calembours[3].

Cette verve copieuse semblait déjà un peu apaisée vers 415, quand Jérôme écrivait ses *Dialogues* contre les Pélagiens. C'est saint Augustin qui, par l'intermédiaire de son disciple Orose, l'avait engagé dans une lutte qui lui tenait si fort à cœur. Augustin se plut à louer dans ses *Dialogues* l'expression exacte de la doctrine catholique[4]. Deux interlocuteurs représentent, l'un, Atticus, le point de vue orthodoxe, l'autre, Critobule, l'opinion adverse : les thèses en présence y sont donc exposées tour à tour, et cette alternance même obligea Jérôme à observer les formes d'une certaine impartialité.

XIII

Le soir de sa vie fut attristé par les querelles rela-

1. *Ep.* LVIII, 11.
2. *Ep.* LXI.
3. Il appelle Vigilantius *Dormitantius* (comme ennemi des pieuses veilles). J'observe que Cicéron approuvait expressément ces jeux de mots sur les noms propres : *de Orat.*, II, LXIII, 257.
4. *Ep.* CLXXX, 5.

tives à l'origénisme, où il eut à se débattre contre les attaques personnelles les plus mortifiantes. Il ne peut être question de raconter ici toutes les phases de cette lutte douloureuse[1] : au moins faut il esquisser la physionomie de quelques uns des protagonistes qui y furent mêlés. et en indiquer le point de départ.

Dans les dernières années du IV[e] siècle la gloire d'Origène brillait encore d'un vif éclat, en dépit des efforts de quelques uns pour la voiler. L'entrée en lice d'un redoutable adversaire allait changer cela. A partir de 374, l'évêque de Salamis, Epiphane, s'assigna pour tâche de perdre Origène et l'origénisme dans l'opinion catholique. A qui douterait encore que l'érudition la plus étendue puisse s'allier dans le même esprit avec une réelle médiocrité d'intelligence et les partis pris les plus entêtés, on pourrait présenter Epiphane comme un spécimen assez réussi de ce déplaisant amalgame. C'était personnellement un homme d'une piété édifiante et d'une vie digne de respect ; mais, tout brûlant d'un zèle passablement brouillon, il s'était constitué chasseur d'hérésies. et il avait flairé dans l'origénisme une proie magnifique.

Nous avons dit ce qu'avait représenté Origène pour la jeunesse laborieuse de Jérôme. le respect, l'admiration qu'il avait voués à l'illustre exégète, sa promptitude à taxer d'ignorance quiconque se refusait à reconnaître en lui le Maître des Eglises depuis l'âge apostolique (*post apostolos Ecclesiarum magistrum nemo nisi imperitus negabit*)[2]. Sous quelles influences

1. Elle est retracée d'une façon très vivante dans l'ouvrage de J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, P. 1905. Mais la chronologie des faits n'est pas toujours exacte chez Brochet : voy. les études importantes de Holl et de Jülicher dans S.B.B., 1916, p. 226 et s. [et mon analyse dans la *Rev. de Philol.*, *Rev. des Revues*, 1917].

2. *De Nomin. hebr. Praef.*

put donc s'opérer le revirement inattendu qui, aux environs de 400, se dessina dans son esprit ?

Il nous faut ici introduire en scène un nouveau personnage qui va jouer un rôle important dans cette crise, l'énigmatique Tyrannius Rufinus.

Rufin était né à Concordia, près d'Aquilée. Il avait lié connaissance avec Jérôme à Rome, où ils faisaient tous deux leurs études, et leur amitié s'était resserrée jusqu'à la tendresse dans le cercle ascétique d'Aquilée. Quand ce cercle se dispersa, Rufin, devenu moine, s'attacha à la personne d'une riche patricienne, Mélanie[1] : il devint un peu son directeur de conscience, son indispensable conseiller. En novembre 372, ils partirent tous deux pour l'Orient. Ils s'arrêtèrent d'abord en Égypte : Rufin y prolongea son séjour, tandis que Mélanie poussait jusqu'à Jérusalem et y fondait un monastère, où Rufin la rejoignit en 378. L'influence d'Origène était alors tout à fait prédominante en Orient, surtout en Égypte parmi les moines. Rufin la subit d'autant plus aisément qu'il n'avait pas une originalité d'esprit très vigoureuse. Si nous jetons un regard sur son œuvre (presque tout entière postérieure à 397), nous constatons que, mis à part ses écrits de polémique et un ou deux traités exégétiques, elle est faite de traductions. Rufin avait observé qu'on savait de moins en moins le grec en Occident, que des penseurs de l'envergure d'Origène y étaient totalement ignorés, même dans les hautes sphères ecclésiastiques : il se dit que ce serait besogne utile que de transposer diverses œuvres maîtresses de la théologie grecque, fût-ce au prix de quelques infi-

1. C'est Mélanie « l'Ancienne », fille de Marcellinus, qui fut consul en 341. Sa petite-fille, Mélanie « la Jeune », femme de Pinianus, s'installa à Bethléem en 414 avec sa mère Albina, et Pinianus, son mari.

délités et remaniements, dans un latin aussi correct et élégant que possible[1].

Quand Jérôme et Paula arrivèrent en Palestine (386), Mélanie et Rufin tenaient à Jérusalem une situation de premier plan. Comme les pieux pèlerins s'établirent à Bethléem, les menues jalousies et occasions de dissentiment purent être assez facilement évitées pendant quelques années. — Mais voici qu'en 392, un certain Aterbius (peut-être envoyé par Epiphane) vint demander à Jérôme et à Rufin de condamner l'origénisme, dont les progrès en Palestine étaient alors sensibles. Jérôme ne put manquer d'éprouver quelque perplexité. Jusqu'alors il avait surtout envisagé en Origène l'interprète des Écritures plutôt que l'audacieux constructeur d'idées ; la sainteté d'Épiphane, son universelle érudition, son zèle orthodoxe durent intimider son jugement et éveiller en lui une crainte de dévier de la droite voie, s'il s'attachait obstinément à défendre tout un système théologique qu'il n'avait guère scruté jusqu'alors. Bref, il s'associa à la réprobation des erreurs qu'Aterbius lui signalait chez le grand Alexandrin. Rufin, lui, refusa purement et simplement de recevoir Aterbius. Cette différence d'attitude créait d'emblée un certain malaise entre les deux amis.

Sur ces entrefaites, Epiphane, presque octogénaire, crut devoir se porter de sa personne à Jérusalem (sans doute au cours de l'année 392) pour combattre directement la peste de l'origénisme, dont l'évêque

1. Signalons ici la traduction latine anonyme des *Acta Archelai* (C.B., Beeson) qui dut être rédigée vers la fin du IVe s. Ces deux dialogues de l'évêque Archelaüs avec Mani constituent une des sources importantes de l'histoire du Manichéisme. La traduction « palatine » du *Pasteur d'Hermas* (éd. Gebhardt et Harnack, dans *Patrum apost. op.*, fasc. 3, L. 1877) est de la même époque.

Jean était infecté. Un duel oratoire où, sous les dehors d'une courtoisie frémissante, bouillonnaient les passions adverses, les mit aux prises dans la chapelle du Saint Sépulcre. Jean se refusa à tout désaveu de l'origénisme. Alors Epiphane quitta la ville en pleine nuit et se réfugia au monastère de Bethléem. Il intima aux moines l'invitation formelle de rompre avec Jérusalem et son évêque suspect, et, pour qu'ils ne pussent arguer de nécessités liturgiques, il ordonna prêtre quasi de force le propre frère de Jérôme, Paulinianus. Quelques mois plus tard, il lançait contre Jean de Jérusalem un ultimatum décisif où il le sommait de se prononcer sur l'origénisme. Jérôme traduisit cette lettre pour mettre au courant son ami, Eusèbe de Crémone, qui ne savait pas le grec. Sa traduction tomba entre les mains de Rufin. Jean et Rufin purent croire que Jérôme s'associait personnellement à la campagne ouverte par Epiphane.

Alors commença une guerre de manœuvres souterraines, d'intrigues et de chausse-trapes, coupée de trêves, de réconciliations verbales, pour reprendre ensuite avec encore plus d'acharnement et de traîtrise. En 397, Rufin, revenu en Italie, y mit à la mode la querelle origéniste et embrigada dans sa rancune les anciens ennemis de Jérôme. Avec une habileté qui ressemble fort à de la perfidie, il affectait de mettre sous le patronage de Jérôme ses tentatives en faveur d'Origène et rappelait les nombreux témoignages qu'avait jadis donnés Jérôme de son admiration pour l'auteur du traité *Des Principes*. Jérôme protestait : « J'ai loué, affirmait-il, l'exégèse d'Origène et non sa doctrine, son génie et non sa foi, le savant et non le propagandiste[1]. » Poussé par ces polémiques bien au-

1. *Ep.* LXXXIV.

delà de ses hésitations premières, il opposait à la traduction plus qu'édulcorée que Rufin venait de donner du *de Principiis* une autre traduction où les omissions systématiques de Rufin étaient réparées, afin que les hardiesses périlleuses d'Origène apparussent dans tout leur jour [1]. Mais bientôt Rufin, par une singulière volte-face, désavouait Origène pour concentrer toute l'ardeur et tout le fiel de sa polémique sur Jérôme. Aux *Apologies* de Rufin, Jérôme dut répondre par les trois livres *Contre Rufin*, où il décelait la tortuosité de son ancien ami, ses arguties, ses « pièges de renard », et se félicitait de pouvoir enfin lui arracher le masque : *leuius est inimicum cauere quam hostem latentem sub amici nomine sustinere* (II, 35).

Cette fois, sa vigueur avait eu raison de la fuyante souplesse de son adversaire. Rufin prit le parti de se taire. Il s'enferma à Aquilée et se cantonna dans ses besognes de traducteur émérite jusqu'au jour où, fuyant les barbares, il dut s'enfuir vers l'Orient avec Mélanie, qu'accompagnaient sa fille Albine, Mélanie la jeune et le mari de celle-ci, Pinianus. Mais la mort le prit en Sicile (410).

Jérôme lui-même mourut le 30 septembre 420, dans sa cellule de Bethléem. Il avait eu la douleur de voir partir avant lui ses pieuses et doctes amies, qui lui étaient restées tendrement fidèles à travers toutes les tourmentes.

XIV

J'ai cherché à donner une idée sommaire du rôle

1. Sur ces traductions, cf. la grande édition du *de Principiis* par Koetschau (C.B., 1913) et mon compte-rendu dans B.A.L.A.C., 1914, p. 287-290.

et de la personnalité de saint Jérôme. J'en ai atténué le moins possible le magnifique relief, tout en me rendant compte que certains traits ont pu paraître singuliers à ceux qui conçoivent la sainteté sous un aspect un peu conventionnel de benoîte douceur. A ce prix, Jérôme serait un saint hors cadre. Son imagination ardente, ses passions fougueuses, quoique disciplinées, sa nature violente et éruptive, le rattachent de toutes parts à l'humanité réelle. Il est profondément humain. — Mais ce qu'il y a de plus remarquable chez lui, n'est-ce pas justement qu'avec ce tempérament tout impulsif, il ait subordonné constamment à une fin nettement définie l'activité multiple de sa vie ? Le bien de l'Église, voilà le but vers lequel tous ses efforts ont convergé. Il lui a rendu d'immenses services. Par sa revision de la Bible, il a unifié, il a fixé le texte où le peuple chrétien lit la parole de Dieu. Par sa ferveur pour l'idéal ascétique, il a indirectement relevé le niveau moral des fidèles et du clergé : car le spectacle de certains renoncements est, à coup sûr, la meilleure des propagandes, même auprès de ceux qui ne veulent ou n'osent s'élever si haut. Et, en même temps, il répandait le goût du célibat dévoué, du célibat fécond, préparant ainsi le merveilleux épanouissement monastique du moyen-âge. Enfin, comme écrivain, il a enrichi tout le domaine de la littérature classique : exégèse, histoire littéraire, biographie, polémique, et même oraison funèbre, car certaines lettres de lui sur ses amies défuntes ne sont pas autre chose. Il s'est ainsi assuré la plus grande influence sur la littérature du moyen âge en Occident. Et par une exceptionnelle fortune, ses dons de lettré et de savant, le brillant de son style, tout voisin du style classique,

dont il imite jusqu'aux procédés, lui conservèrent la même admiration auprès des hommes de la Renaissance. Il y a peut-être, parmi les Pères de l'Église, des physionomies plus délicates, plus nuancées, plus fines, celle d'un Ambroise, d'un Augustin, par exemple. Mais il n'y en a pas de plus vigoureuse, ni dont on entrevoie mieux, après tant de siècles écoulés, à travers la lettre morte, la vie, l'expression et la flamme.

XV

Dans une lettre adressée à Marcella, les amies de Jérôme, Paula et Eustochium, décrivaient avec une ardeur pieuse et naïve leur félicité en cet Orient privilégié[1] :

« On peut voir ici les premiers personnages de l'univers... Quiconque brille le plus dans les Gaules se hâte d'y accourir. Du fond de son pays que l'Océan sépare de notre monde à nous, le Breton, dès qu'il a fait quelque progrès dans la religion, abandonne son soleil occidental, et vient chercher une ville qu'il ne connait que de réputation et par ce qu'il en a lu dans les Saintes Écritures. Que dirons-nous des Arméniens, des Perses, des peuples de l'Inde et de l'Ethiopie, de l'Egypte, voisine de la Palestine et si fertile en solitaires, du Pont, de la Cappadoce, de la Coelé-Syrie, de la Mésopotamie et de tout l'Orient ?

Ici, on ne rivalise que d'humilité. Le dernier de tous y passe pour le premier. Nulle différence dans le vêtement, rien qui cherche l'admiration. On se met comme on veut sans s'exposer au blâme ni à la louange... On ne se déchire pas ici, comme on le fait ailleurs, à pleines dents. Point de luxe, point de volupté : mais tant de lieux de prières qu'un jour ne suffirait pas à les visiter... Oh ! quand viendra-t-il, le jour où un coursier tout hors d'haleine nous apprendra que notre Marcella a abordé en Palestine, et où

1. *Ep.* XLVI, 10 et s.

les chœurs des moines, les essaims des vierges répandront partout cette nouvelle ;... le jour où il nous sera donné d'entrer avec vous dans la grotte du Sauveur, de pleurer au sépulcre du Christ avec sa sœur, d'y pleurer avec sa mère, de baiser le bois de la Croix, et de monter d'esprit et d'âme avec le Seigneur au mont des Oliviers ; de voir ressusciter Lazare tout embarrassé de bandelettes, et de contempler les eaux du Jourdain purifiées par le baptême de Jésus... Nous irons à Nazareth, et nous y verrons la « fleur » de la Galilée, car Nazareth veut dire fleur. Non loin de là, nous verrons Cana, où l'eau fut changée en vin. Nous monterons à Itabyrium, etc... »

Un des faits notables du IVe siècle, ce fut justement l'ardeur de piété qui, dès cette époque, porta tant de chrétiens et de chrétiennes en Terre-Sainte « pour y adorer, comme dit saint Jérôme (*Ep.* XLVII, 2), les vestiges des pas du Sauveur et pour y voir dans toute leur fraîcheur les traces de la Nativité, de la Croix et de la Passion ».

L'afflux des pèlerins à Jérusalem n'allait pourtant pas sans dommage. Moins optimiste, à de certains jours, que les mystiques patriciennes, saint Jérôme n'hésitait pas à déconseiller à Paulin de Nole d'y venir[1] :

« Ne vous imaginez pas que quelque chose manquera à votre foi, parce que vous n'aurez pas vu Jérusalem, et n'allez pas nous croire meilleurs, parce que nous pouvons y demeurer... Si les lieux qui ont vu s'accomplir le mystère de la Croix et de la Résurrection n'étaient pas dans une ville surpeuplée, où l'on trouve une curie, une garnison, des prostituées, des mimes, des bouffons, tout comme dans les autres villes ; s'ils n'étaient fréquentés que par des solitaires, tous les solitaires, assurément, devraient souhaiter d'y fixer leur habitacle. Mais quelle folie de renoncer au siècle, de quitter son pays, d'abandonner les villes, de faire profession de moine, pour vivre, loin de chez soi, au milieu d'une population beaucoup plus dense que dans sa propre

1. *Ep.* LVIII, 4 et s. (C.V., LIV, 532). Comp. saint Grégoire de Nysse, *Ep.* II.

patrie! On accourt à Jérusalem de tous les coins de l'univers. Cette cité est pleine de toutes sortes de gens, et l'on y voit une telle cohue d'hommes et de femmes qu'on est obligé d'y supporter maint spectacle qu'on réussissait à éviter ailleurs en une certaine mesure. »

Il avait dit pourtant naguère que les pèlerinages aux Lieux-Saints étaient « une partie de la foi » (*pars fidei*[1]). et une mauvaise humeur passagère n'altérait pas en lui cette conviction. On le voit bien à la façon dont il raconte dans son *Epitaphium Paulae* le voyage de Paula vers la Galilée. Cette lettre de consolation (*Ep.* CVIII). adressée à Eustochium. — une des plus émouvantes qui soient sorties de sa plume, — offre encore cet intérêt de dérouler toute la série des étapes par où passa la descendante des Gracques et des Scipions jusqu'à son installation dans sa cellule de Bethléem : l'île Pontia, Méthone (au sud de la Messénie), Chypre, Séleucie, Antioche, la Coelé-Syrie et la Phénicie, diverses localités de Terre-Sainte, Jérusalem, et enfin Bethléem, qui devait être pour elle le point de départ d'un nouveau périple à travers la Palestine et l'Egypte.

Nous possédons d'autres relations de voyage en Terre-Sainte, écrites par les pèlerins eux-mêmes. Il en est deux qui appartiennent au IVe siècle, l'Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem, qui se réfère à 333, et la *Peregrinatio* dite *Ætheriae*, que l'avis des critiques les plus compétents rapporte au dernier quart du IVe siècle.

L'*Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam* [Aulona, en Illyrie, sur la côte

1. *Ep.* XLII, 2.

de la mer Ionienne] *et per urbem Romam Mediolanum usque*, sans nom d'auteur, n'est guère qu'une nomenclature topographique, dressée par un pèlerin qui, parti de Bordeaux pour Jérusalem, revient dans sa ville natale par Constantinople, Rome et Milan, après un séjour de quelques mois en Terre-Sainte. Sa préoccupation presque unique est de marquer les distances entre les relais de poste (*mutatio*) où il s'arrête, les villes qu'il traverse et les gîtes (*mansio*) où il passe la nuit. La partie relative à la Terre-Sainte prend un tour descriptif un peu moins aride, mais avoisine encore le simple catalogue, avec adjonction de souvenirs bibliques. L'ensemble est de la plus rebutante sécheresse.

La *Peregrinatio Ætheriae* a un caractère différent. Elle fut trouvée par Gamurrini dans le même manuscrit d'Arezzo qui lui livra aussi le *de Mysteriis* et des fragments d'hymnes attribués à saint Hilaire. Ce manuscrit du XIe siècle avait appartenu précédemment au Mont-Cassin. Dom de Bruyne [1] a découvert depuis lors quelques fragments de la *Peregrinatio* dans un manuscrit de Madrid (s. IX).

C'est le récit d'un pèlerinage fait par une femme aux lieux saints. Elle s'adresse à ses « sœurs » (*dominae uenerabiles sorores, dominae animae meae, dominae sorores, dominae, lumen meum*), sur un ton affectueux et enjoué, et c'est à leur intention qu'elle consigne par écrit ses impressions et ses souvenirs. Le récit est incomplet. La partie conservée nous montre la

1. R.Bén., XXVI (1909), p. 481 et s. L'ouvrage de Petrus Diaconus, *de locis Sanctis* (XIe s.), où est utilisée la *Peregrinatio*, permet aussi d'y compléter certaines lacunes (Cf. Geyer, dans C.V., t. XXXIX, p. XIIII). — Histoire du manuscrit d'Arezzo, daus la *Revue du Monde catholique*, 1888, I, p. 21 et s.

voyageuse au pied du mont Sinaï. De là, elle se rend à Jérusalem, qui est son point d'attache. Au bout de quelque temps, elle se dirige vers le mont Nébo, en Arabie (x, 1), revient à Jérusalem, repart vers l'*Ausitis regio*, aux confins de l'Idumée et de l'Arabie, pour y voir le tombeau (*memoria*) de Job (xiii, 1), et, après un nouveau séjour dans la Ville Sainte, elle songe au retour dans sa patrie. Mais auparavant, elle tient à se rendre encore en Mésopotamie, afin d'y visiter les solitaires dont elle a entendu vanter la vie extraordinaire, et aussi le tombeau de saint Thomas, à Edesse (xvii, 1). Elle s'achemine donc d'Antioche vers la Mésopotamie, et, une fois sa curiosité satisfaite (*ut sum satis curiosa*, confesse-t-elle, xvi, 3), elle se dirige sur Constantinople par Antioche, la Cilicie, la Cappadoce, la Galatie, la Bithynie, et la mer (xxii-xxiii). C'est à Constantinople même qu'elle rédige le récit de ses voyages (xxiii, 10). Elle y ajoute, pensant que ses sœurs y prendront quelque intérêt, une sorte d'appendice sur la liturgie propre à l'Eglise de Jérusalem (xxiv, 1). Ce supplément est à soi seul presque aussi long que la partie subsistante de la narration proprement dite : encore la fin manque-t-elle.

Le ton de l'opuscule est parfaitement simple et allégé de toute rhétorique. L'intérêt qui s'en dégage est réel, mais encore faut-il en définir l'espèce. Les amateurs de pittoresque seraient déçus. La pèlerine n'est pas insensible aux beautés naturelles ; le flux puissant et « terrible » de l'Euphrate lui rappelle, en plus fort, le cours du Rhône [1] ; elle prend plaisir à décrire les amples perspectives qu'elle a découvertes du haut du mont Nébo [2]. Mais elle ne poursuit point

1. xviii, 2 (Geyer, p. 61).
2. xii, 3 (p. 53).

l'épithète « rare » : *uallem infinitam*, *ualde pulchram*, *uallem pulchram satis et amoenam*, *uallem amoenissimam*, *hortos pulcherrimos*, *hortus gratissimus*, ces adjectifs peu voyants lui suffisent[1]. Ce dont elle est avide, et presque uniquement, c'est de contempler les lieux dont les Écritures ou les légendes pieuses lui ont fait connaître le nom, de réaliser par une vue directe les histoires émouvantes dont son imagination de moniale est pleine. Guidée par les moines qu'elle mobilise avec une naïve confiance très sûre de soi, elle se fait montrer, dit-elle, « singula loca, quae semper ego iuxta scripturas requirebam[2] ». Une prière, la récitation des psaumes, porte chaque fois à Dieu le témoignage de sa gratitude pour le bonheur ainsi goûté.

Si l'on fait abstraction du point de vue proprement littéraire, la *Peregrinatio* est un document précieux. On y trouve une foule d'indications topographiques, assez détaillées pour que la science en puisse tirer parti. La philologie y recueille des locutions de la latinité populaire tardive. Mais c'est surtout pour l'histoire de la liturgie que l'enrichissement est sensible : « Celle qui a écrit ces pages nous donne dans les plus minutieux détails la description des cérémonies liturgiques et des offices de chaque jour. Elle nous parle des principales fêtes de l'année ecclésiastique à une époque où les autres écrivains restent muets sur ce sujet ou ne fournissent que quelques renseignements vagues et incomplets[3]. »

Quel est l'auteur de la *Peregrinatio* ? Question souvent discutée, qui semble avoir reçu une solution,

1. I, 1 ; XIII, 2 ; XVI, 2 ; IX, 4 ; IV, 7.
2. VII, 2 (p. 47, l. 7).
3. DOM CABROL, *op. cit.*, p. 5.

non pas certaine, mais raisonnable et plausible. La pèlerine devait occuper un certain rang, si l'on en juge aux égards qu'elle rencontre, soit du côté du clergé, soit de la part des autorités officielles, qui mettent à sa disposition des soldats pour la protéger. Gamurrini proposa de reconnaître en elle la belle-sœur [il disait à tort : la sœur] du consul Rufin, qui, au témoignage de Palladius (*Hist. Lausiaque*, LV, 1), s'acheminait vers la fin du IV[e] siècle de Jérusalem en Egypte. Elle s'appelait Σιλβανία, et Gamurrini rendit ce nom en latin par *Siluia*. — Un travail de dom Férotin, paru en 1903 dans la *Revue des questions historiques*[1], a renouvelé le débat. Dom Férotin appela l'attention sur une lettre incluse dans un manuscrit de l'Escurial, où un moine espagnol, Valerius, qui vivait en Galice dans la seconde moitié du VII[e] siècle, s'adressant aux moines du Vierzo (*fratres Bergidenses*), leur propose, pour exciter leur zèle, l'exemple admirable du voyage accompli en Orient à travers toutes sortes de difficultés par la vierge Ætheria[2]. A la manière dont il décrit les méritoires épreuves d'Ætheria, on s'aperçoit qu'il songe à la prétendue *Siluia*, selon toutes les apparences[3].

1. T. LXXIV, p. 367 et s.

2. Cette lettre avait déjà été imprimée dans la P.L. de Migne (LXXXVII, 421). Édition critique par Z. GARCIA, dans A.B., XXIX (1910), p. 393 et s. Les manuscrits de la lettre de Valerius (on en a retrouvé plusieurs) donnent les formes suivantes : Etheria, Echeria, Eiheria, Aciheria, Egeria. La forme Ætheria doit être préférée, en raison d'un tour où l'auteur semble sous-entendre un jeu de mots : « ... ut... *aetherea* hereditaret regna » (GARCIA, p. 398).

3. M. PAUL LEJAY reste assez sceptique (R.C., 1909, 1, 165) : « La combinaison qui a fourni le nom d'Etheria est ingénieuse; mais une découverte nouvelle peut suffire à renverser le château de cartes. Des concordances littérales entre deux textes de ce genre ne prouvent rien : il y avait déjà des Baedeker ou des Vasi, copiés sans vergogne par les Stendhal du temps. »

Ætheria était-elle originaire elle-même de Galice, ou venait-elle d'un des monastères de Marseille ou d'Arles ? Les recherches des philologues n'ont pas éclairci ce point litigieux. Il est encore très difficile, dans l'état actuel de la science, et il le sera peut-être toujours, de distinguer d'une façon précise les caractères spécifiques des latinités nationales, de dire à coup sûr ce qui fut « gallicisme », « hispanisme » ou « africanisme ». La comparaison entre le Rhône et l'Euphrate, que j'ai mentionnée plus haut, n'autorise point non plus de conclusion bien solide : la voyageuse a pu voir le Rhône et remarquer l'impétuosité de son cours, sans avoir vécu sur ses bords.

Il n'y a pas de raison décisive d'abaisser jusque vers le milieu du VI[e] siècle la date de la *Peregrinatio* [1]. On a remarqué la rareté relative des sanctuaires de martyrs qui ont attiré son attention : au VI[e] siècle, ils l'eussent sollicitée bien plus souvent. Le *terminus post quem* est fourni par le § xx, 12 : à une question de la pèlerine, qui voudrait visiter le pays où a vécu Tharé (cf. *Genèse*, xi, 28), l'évêque à qui elle s'adresse lui fait observer que les villes de Nisibis et de Hur ne sont pas accessibles aux Romains, cette région étant au pouvoir des Perses. Or la domination persane s'étendit sur la contrée à partir de 363 : après la mort de l'empereur Julien (26 juin 363), Jovien fut contraint de céder à Sapor, en échange d'une paix de trente ans, les cinq provinces transtigritanes [2]. Le *terminus ante quem* est plus douteux : Ætheria écrit (xix, 2) :

1. C'est la thèse de MEISTER (Rh.M., LXIV [1909], 327-392), réfutée par DECONINCK (R.B., 1910, p. 432-445), BAUMSTARK (*Oriens Christ.*, I [1911], p. 32-86), WEIGAND (*Byz. Zeitsch.*, 1911, p. 1-26), DELEHAYE (A.B., XXXI [1912], p. 346).

2. Ammien-Marcellin, XXV, IX.

« Peruenimus Edessam. Ubi cum peruenissemus, statim perreximus ad ecclesiam *et* ad martyrium sancti Thomae. » On dirait à première vue qu'elle distingue d'une part l'église, d'autre part le tombeau de l'Apôtre. Or nous savons que les reliques de saint Thomas furent transportées en 394 dans l'église même. Mais il n'est pas sûr que le *et* soit « disjonctif » [1]. Quoi qu'il en soit, un certain nombre d'indices, spécialement d'ordre liturgique, conseillent fortement de placer la *Peregrinatio* vers la fin du IVe siècle.

Ce serait sortir de notre cadre que d'examiner ici les autres récits de pèlerinages que les siècles suivants, du Ve au VIIIe, nous ont légués. Mais il est permis du moins de marquer l'importance de ces itinéraires, et d'une façon générale des voyages en Terre-Sainte, au point de vue de l'histoire de la civilisation. Ils ont élargi pour l'Occident les perspectives géographiques et historiques qui tendaient à se rétrécir, du fait de la rupture de la grande unité romaine. Ils ont préparé de loin le magnifique mouvement des croisades. Le culte des reliques, la liturgie ont subi l'impulsion des usages orientaux, spécialement de ceux de l'Église de Jérusalem. Mainte légende (comme celle du Graal) eut la même origine. Et il n'est pas jusqu'à l'art monumental, iconographique, décoratif du moyen âge qui ne décèle des influences syriaques et palestiniennes.

XVI

Sulpice-Sévère collabora puissamment, lui aussi, à

1. V. en effet p. 65, l. 20-22, et p. 70, 1, deux passages qui fournissent des parallèles significatifs.

développer en Occident le goût de l'ascétisme. Il était originaire d'Aquitaine[1]. Né vers 360, de parents chrétiens, étudiant à Bordeaux, avocat renommé, un riche mariage qui l'avait fait entrer dans une famille consulaire semblait lui apporter toutes les chances de bonheur, quand sa jeune femme mourut. Dès lors Sulpice-Sévère résolut de se tourner vers une vie de piété et de renoncement. L'exemple de son ami de prédilection, Paulin, — le futur Paulin de Nole —, l'encourageait, au cours de cette crise de conscience, et son vœu était également favorisé par sa belle-mère Bassula, dont il était aimé tendrement. Il vécut pendant quelques années dans le voisinage d'Elusa (= Eauze) en Aquitaine, et aussi à Toulouse et à Elusio (= Font d'Alzonne) en Narbonnaise. La réputation de saint Martin lui donna un vif désir de connaître l'illustre évêque. Il se rendit à Tours en 396 avec l'arrière-pensée, qu'il avoua plus tard, de se faire un jour son biographe[2]. Depuis lors il ne manqua plus, affirme-t-il, de le visiter régulièrement, jusqu'à deux fois dans la même année. L'influence de Martin paracheva le travail qui se faisait en son âme. D'autre part, les lettres de Paulin l'exhortaient de loin à accomplir jusqu'au bout son sacrifice. Sulpice avait vendu déjà une partie de ses biens, mais la pauvreté lui faisait peur[3]. Il ne réalisa qu'en 399 son projet de rompre avec le monde, soulevant ainsi un scandale presque aussi vif que celui que Paulin avait naguère déchaîné. Paulin le détourna de répondre aux incriminations de ses détracteurs[4].

1. Gennadius, *de Vir. ill.*, xix ; *Dial.*, I, xxvii, 2.
2. *Vita M.*, xxv.
3. Paulin de Nole, *Ep.* xi, 12-13.
4. *Ep.* i, 2.

Sulpice s'installa à Primuliacum [1], avec sa belle-mère et un groupe de pieux amis, tout entier à ses travaux littéraires, dont il attendait quelque gloire pour l'Église et pour lui-même. D'après la notice de Gennadius, il aurait reçu le sacerdoce : ce qui est sûr, c'est que l'accent « laïc » est resté sensible dans ses écrits. Gennadius affirme qu'ayant donné dans le pélagianisme, il reconnut bientôt son erreur, et s'en punit en s'infligeant un silence absolu jusqu'à sa mort. Nous n'avons aucun moyen de contrôler ce renseignement [2].

La Chronique, *Chronica*, n'est qu'un ouvrage de vulgarisation. Sulpice voulait présenter un abrégé de l'histoire du christianisme écrit d'une façon attrayante, et capable, malgré sa brièveté concertée, d'intéresser le public lettré [3]. Ce genre d'abrégés était alors assez en faveur : qu'on se rappelle le *Breviarium* d'Eutrope, celui de Festus, etc. Sulpice prend le récit des faits à la création même et le conduit jusqu'au consulat de Stilicon (400). Il analyse, en prêtant une attention spéciale à la chronologie, les livres de l'Ancien Testament, qu'il lisait dans le grec des Septante : quant au Nouveau Testament, il s'abstient par respect de mettre en œuvre les événements historiques qui y sont racontés [4]. Il trouva un bon guide en Eusèbe de Césarée dont il utilise la *Chronique*, sans le nommer, non plus qu'aucune de ses autorités profanes, s'étant contenté d'avertir une fois pour toutes son lec-

1. Il y a controverse sur la localisation de *Primuliacum*. V. abbé L. Ricaud, *Sulpice-Sévère et sa Villa de Primuliac à Saint-Sever-de-Rustan*, Tarbes, 1914, qui résume ces débats, p. 179 et s.

2. Il paraît sujet à caution. Voy. T. R. Glover, *Classical Rewiew*, 1899, p. 211.

3. Voir le début I, 1.

4. *Chron.*, II, xxvii, 3 (Halm, p. 82).

teur [1] qu'il se servirait des *historicis mundialibus* [2]. Pour quelques épisodes où il était particulièrement renseigné, son exposé prend plus d'ampleur, par exemple pour l'affaire du priscillianisme, à la fin du second livre. M. Babut a cru démêler certaines affinités de Sulpice avec la secte. Assurément Sulpice éprouvait une vive animosité contre quelques-uns de ceux qui avaient le plus ardemment combattu la doctrine de l'hérésiarque ; il ne pardonnait pas aux partisans d'Itacius les accusations qu'ils avaient osé formuler contre saint Martin lui-même ; et l'indignation qu'il en avait ressentie avait pu par contre-coup affaiblir son aversion personnelle à l'égard des théories de Priscillien. Mais que l'on pèse chacune des expressions qui lui servent dans la *Chronique* à qualifier le priscillianisme, et l'on verra si c'est par la douceur qu'elles se caractérisent [3]. Ce petit ouvrage est écrit dans un style rapide et nerveux qui atteste une forte culture. Sulpice s'était engagé vis-à-vis de lui-même, lors de sa conversion, à ne plus lire les auteurs profanes [4] ; mais il continuait de bénéficier de la formation solide qu'il leur devait. Assez peu lue au moyen-âge — nous n'en avons qu'un seul manuscrit, un *Palatinus*, aujourd'hui *Vaticanus* 824, du XI[e] s., — la *Chronique* reconquit grande faveur depuis la Renaissance auprès des lettrés.

Son immense popularité littéraire, c'est à ses opuscules sur saint Martin que Sulpice-Sévère la dut : la *Vie*, rédigée dans les derniers mois de 396, et qui

1. I, 1.
2. Bernays (*Ueber die Chronik des S. S.*, dans *Ges. Abhandl.*, II, 167 et s.) remarque qu'il a compulsé pour l'histoire des Diadoques des historiens grecs inconnus de nous.
3. II, xlvi, 1 ; 4 ; 5 ; 6 ; 7 ; xlvii, 3, 4 ; xlviii, 2, 3 ; xlix, 9 ; li, 5.
4. Cf. Paulin de Nole, *Ep.* xxii, 3 ; cf. v, 6 et xxx, 1.

parut en 397, après la mort de Martin ; les trois lettres complémentaires qui racontent ses derniers moments ; enfin les deux *Dialogues*[1] publiés seulement vers 403/4, et qui, dans une conversation de deux journées entre Sulpice-Sévère, Gallus, ancien moine de Marmoutier et élève de saint Martin, et un certain Postumianus, lequel revient d'Orient, confrontent quelques-unes des merveilles réalisées par saint Martin avec celles des ascètes chrétiens orientaux.

S'il est un saint dont les historiens les plus « indépendants » aient parlé avec sympathie, ou même avec une sorte de piété, c'est assurément saint Martin. Gaston Boissier saluait en lui « l'idéal d'un saint français[2] ». « Le Christ mis à part, écrit Camille Jullian[3], aucun personnage du christianisme n'a exercé, vivant et surtout mort, une si tenace influence... C'est dans toute l'histoire du christianisme le phénomène le plus semblable au phénomène initial, le nom, la vie et le souvenir du Christ. » E.-Ch. Babut[4] a reproché à ces érudits de continuer sans s'en apercevoir une tradition hagiographique dont les titres seraient plus que suspects. Il s'est attaché à diminuer l'autorité du témoignage de Sulpice-Sévère sur saint Martin. Babut constate que pour composer le portrait de son héros, Sulpice-Sévère a emprunté plus d'un trait à la *Vie d'Antoine* de saint Athanase, à saint Jérôme, à saint Hilaire ; il a utilisé quantité de souvenirs livresques qu'il a audacieusement incorporés à sa biographie en les donnant comme authentiquement martiniens. « La

1. Les éditions antérieures à celles d'Halm en donnent trois ; mais les meilleurs manuscrits n'indiquent aucune coupure vers le milieu du premier dialogue (cf. Halm, p. vii).
2. *Fin du Pagan.*, II, 59.
3. R.E.A., t. XII (1910), p. 260.
4. *Saint Martin de Tours*, Paris, s. d., p. 146.

vie de saint Martin, écrit Babut, est une véritable anthologie de faits merveilleux de provenances diverses, que Sulpice a mis arbitrairement au compte de son personnage. » Les mœurs littéraires du temps autorisaient, il est vrai, une large part de fiction dans ce genre de récits, mais Sulpice aurait quelque peu abusé du droit au *mendacium*, alors concédé aux « arétalogues » ou narrateurs de miracles. La conclusion de E.-Ch. Babut est que nous ne savons à peu près rien du véritable caractère et du rôle authentique de saint Martin ; qu'il dut être un assez pauvre homme, de réputation fort contestée dans la seconde partie de sa vie ; et que les historiens, trop férus des écrits de Sulpice-Sévère, ont naïvement donné dans le « sophisme du document », lequel « consiste à présumer, aux époques dont on n'a conservé que peu de textes, que les hommes et les faits ont eu dans l'histoire réelle la même importance que dans l'histoire écrite ».

Pour apprécier équitablement la thèse de Babut, il faut relire l'œuvre de Sulpice-Sévère. Il en reste une impression assez équivoque. Le talent littéraire de Sulpice est hors de cause. Peut-être même Babut a-t-il eu tort de contester comme il l'a fait son information, puisqu'il admet que Sulpice a pu rester à tout le moins « quelques mois » auprès de Martin (p. 60). Ce qui inquiète davantage, ce sont, parmi tant de récits bizarres et d'épisodes parfois burlesques ou même scatologiques [1], ces certificats de véracité que Sulpice se décerne à lui-même. S'il avait la conscience tranquille, éprouverait-il ce besoin de jurer à tout propos qu'il dit vrai ? En fait Babut a montré dans un fort bon chapitre (p. 73 et s.) comment Sulpice a plus d'une

1. Par ex. *Vita M.*, XVII, 7.

fois enrichi sa narration en démarquant des *Vies* antérieures ou en exploitant des thèmes traditionnels. Cela ne dénote pas chez lui un scrupule d'exactitude aussi éveillé qu'il voudrait le faire croire. Depuis la fameuse *Vie d'Antoine*, par Athanase, il était entendu que toute biographie chrétienne devait être une sorte d'« épopée de miracles [1] ». D'où la nécessité pour le biographe de puiser de toutes mains pour grossir le nombre de ces *uirtutes*. Crédulité sans bornes, ou désir secret de se divertir aux dépens de son lecteur, on se demande plus d'une fois laquelle de ces deux dispositions il faut soupçonner chez Sulpice. Babut, n'est pas le premier critique qui ait élevé des doutes sur sa parfaite ingénuité, mais il a apporté des raisons nouvelles de se méfier de lui, et l'on conviendra après l'avoir lu que d'écrire une vie véritablement historique de saint Martin est chose difficile en l'état de nos sources.

N'en concluons pas, comme le fait Babut, que saint Martin n'ait été dans la réalité de l'histoire qu'un personnage sans envergure. S'il n'avait laissé en Gaule aucun souvenir profond, aucune trace lumineuse, l'œuvre de Sulpice Sévère, quelque enthousiaste, quelque habile qu'elle fût, aurait-elle suffi à le promouvoir à de telles destinées ? Cela ne laisse pas que de faire difficulté.

Babut attache une grande importance à ce fait qu'en dehors de Sulpice et de Paulin de Nole, à l'exception aussi de l'épitaphe viennoise de Fœdula (qui dut être gravée entre 410 et 440), le nom de Martin n'est pas mentionné dans la littérature gauloise de la première moitié du V[e] siècle. Il en conclut que l'évê-

1. Expression de CAM. JULLIAN dans R.E.A., 1911, p. 328.

que n'occupait point dans les préoccupations de son époque la place que lui assigne Sulpice, et que les effets de l'apothéose aménagée par Sulpice ne se sont fait sentir que lorsque eut disparu la génération qui avait connu le véritable Martin. — Ces déductions sont assez hasardées. Il y a dans l'histoire littéraire des premiers siècles chrétiens beaucoup de ces silences déconcertants. Croirait-on que Tertullien ne cite nulle part Hippolyte de Rome ni Clément d'Alexandrie, pas plus qu'Hippolyte ou Clément d'Alexandrie ne citent Tertullien? Ni saint Ambroise ne parle de saint Jérôme, ni saint Athanase ne nomme saint Hilaire. On trouverait d'autres exemples de telles bizarreries. Pour pouvoir les imputer à la malveillance ou à une indifférence voulue, il faudrait posséder en son intégralité la littérature de l'époque. Et encore le simple hasard a-t-il parfois des jeux singuliers.

Tel qu'il est, le portrait de saint Martin, plus hiératique dans la *Vie*, plus familier dans les *Dialogues*, fut un ravissement pour les premiers lecteurs qui le connurent. A Rome, on s'en disputait les exemplaires [1]. Il devint le modèle des hagiographes. Paulin de Nole, Hilaire d'Arles, dans sa *Vie de saint Honorat* [2], Uranius dans sa *Mort de Paulin de Nole* [3], Possidius dans sa *Vie d'Augustin*, Paulin de Petricordia (= Périgueux) dans les six livres de sa *Vita Martini* [4],

1. Voir surtout *Dial.*, I, XXIII (HALM, p. 176) : « Deinde cum tota certatim urbe raperetur, exultantes librarios uidi, quod nihil ab his quaestuosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius uenderetur. »

2. MIGNE, L, 1249-1272.

3. *Ibid.*, LIII, 859-866.

4. *Ibid.*, LXI, 1009-1076. C.V., XVI (1888, PETSCHENIG). C'est une épopée en vers, composée vers 470, dont les trois premiers livres reposent sur la *Vita S. Martini* par Sulpice, les deux suivants sur les *Dialogues*, le

Grégoire de Rome dans ses *Dialogues*, Grégoire de Tours, Fortunat, s'en inspirèrent. Il existe des centaines de manuscrits de l'œuvre de Sulpice [1], dont le succès s'est prolongé jusque dans les temps modernes.

La physionomie de l'auteur lui-même est une des plus complexes de cette fin du IV[e] siècle. Il y a de l'énigme en Sulpice-Sévère : dans quelle mesure ce fin lettré, *ecclesiasticorum purissimus scriptor*, comme l'appelait Scaliger, croyait-il personnellement aux histoires qu'il racontait si bien ? On peut soupçonner chez lui beaucoup de malice, si l'on en juge à la causticité avec laquelle il juge certains moines et surtout l'épiscopat de son temps [2]. Il reste intéressant et original, même si l'on se refuse à lui attribuer toutes les arrière-pensées dont on s'est plu à compliquer sa personnalité.

sixième sur les données fournies par Perpetuus, évêque de Tours. — Traduction française, par Corpet, 1852 (Coll. Panckoucke). Quelques morceaux sont traduits dans F. Clément, *Les poètes chrétiens*, P. 1857, p. 267-281.

1. Halm distingue deux familles, l'*Italica* (manuscrit principal, un *Veronensis* du VII[e] s.); la *Gallica* et *Germanica* (manuscrit principal, un Quedlinburgensis [= Quedlinburg, en Saxe] du IX[e] s.).

2. *Vita M.*, II, XX, 1 ; XI ; XXVII ; *Dial.*, I, II, 3-4 ; I, XXIV, 3 ; I, XXVI, 3, etc. ; *Chron.*, II, LI, 19.

LIVRE QUATRIÈME

LA DÉCOMPOSITION DE L'EMPIRE

CHAPITRE I

Saint Augustin et l'Augustinianisme

BIBLIOGRAPHIE

L'édition bénédictine de saint Augustin a toute une histoire (Cf. Kukula, dans S.B.W., 1890, 1893, 1898; et Ingold, *Hist. de l'éd. bénéd. de S. Augustin*, Paris 1903). Commencée, sur la suggestion du grand Arnauld, par les soins de dom Delfau et de dom Robert Guérard, elle parut compromise une première fois en 1670, ces deux religieux ayant été relégués dans une abbaye éloignée, peut-être à cause de certaines appréciations hardies sur les abus de la *commende*. Dom Blampin se substitua à eux et poursuivit leur tâche avec zèle. L'impression fut mise en train le 5 octobre 1677, et au début de 1680 paraissait le tome premier. Une équipe de diligents travailleurs, parmi lesquels dom Pierre Constant, dom Claude Guénié, dom Nicolas Goyzot, dom Martène, poussait le travail de son mieux. — Quelques menues escarmouches avaient déjà révélé que des yeux sans bienveillance surveillaient de loin l'entreprise. La guerre véritable s'ouvrit en 1678 par un pamphlet anonyme qui se donnait comme écrit par « un des plus considérables abbés de l'Allemagne » et où la Congrégation de Saint-Maur était accusée de favoriser les erreurs de Jansénius. Ce fut naturellement sur les jésuites que les soupçons tombèrent, et il semble en effet que la lettre avait été rédigée par l'un d'eux, le P. Langlois.

Certains membres de l'épiscopat se laissaient déjà émouvoir. Mais Bossuet prit énergiquement devant le roi la défense des Bénédictins. D'autres libelles anonymes étaient lancés dans le public. Les Bénédictins avaient décidé d'abord de ne rien répondre. Ils durent bientôt renoncer à cette tactique, qui aurait

pu tourner à leur préjudice. Il y eut foison de répliques et de contre-répliques. Le plaidoyer le plus habile en faveur de la Congrégation de Saint-Maur fut celui de Bernard de Montfaucon (il signait D.-B. de Rivière). Cette lutte, dont il est impossible de raconter ici les multiples épisodes, prit fin le 7 juin 1700 par la victoire complète des Bénédictins : un décret du Saint-Office condamna trois des pamphlets dirigés contre eux, en particulier la fameuse lettre de l'abbé « allemand », qui avait allumé l'incendie. Quelques semaines plus tard, le général de la Congrégation présentait au roi le dernier volume de « cette édition de saint Augustin qui leur avait donné tant de soucis ». A diverses reprises, en 1707, en 1712, en 1730, leurs adversaires essayèrent de ranimer la querelle, mais sans succès.

Pour les diverses éditions voir le **Tableau n° VIII**.

Il manque encore une bonne biographie française de saint Augustin. Très attachant par le charme du style, le *Saint Augustin* (Paris, s. d.), de Louis Bertrand, complété par *Les plus belles pages de saint Augustin*, P. 1912, est loin de reproduire la complexité du modèle.

La bibliographie d'Augustin est indiquée dans le *Dictionnaire de Théol. Cathol.*, t. I (1909), 2284-2286, 2457, art. *Augustin*, par E. Portalié. La récente étude de P. Batiffol, *Le Catholicisme de saint Augustin*, P. 1920, est capitale pour l'intelligence de la pensée d'Augustin. Beaucoup de vues intéressantes dans P. Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, P. 1918.

Les études de détail seront mentionnées dans les notes.

SOMMAIRE

contre l'Augustinianisme. Cassien. Saint Vincent de Lérins. Faustus de Riez. Arnobe le Jeune. Marius Mercator. Saint Prosper d'Aquitaine. — XIII. Evagrius.

I

Le 24 août 410, Rome fut prise par Alaric, meurtrie, profanée, Rome, la mère de toute civilisation, la créatrice du Droit, la maîtresse des peuples ! Ce fut une désolation et une stupeur. « Ma voix s'éteint, écrivait de Bethléem saint Jérôme, et les sanglots étouffent mes paroles. Elle est conquise cette ville qui a conquis tout l'univers. Que dis-je ? Elle périt par la faim avant de périr par le glaive [1]. Cette cité fameuse, tête de l'empire romain, est dévastée par l'incendie. Point de région qui ne reçoive de Rome des fugitifs [2]. J'ai voulu me mettre aujourd'hui à l'étude d'Ezéchiel, mais au moment même où je commençais à dicter, j'ai ressenti un tel trouble en songeant à la catastrophe d'Occident que les mots cessaient de s'offrir à moi. Longtemps je suis demeuré silencieux, me rendant bien compte que c'était le temps des larmes [3]... » L'idée de l'éternité de Rome était enracinée dans les esprits. Sans se priver de rappeler à l'occasion les taches qui avaient souillé l'histoire de la ville, les apologistes chrétiens eux-mêmes acceptaient volontiers cette idée depuis que s'affirmait l'étroite union de l'Église et de l'État.

Toutes ces illusions se trouvaient compromises. Et

1. *Ep.* CXXVII, 12.
2. *Ep.* CXXVIII, 4.
3. *Ep.* CXXVI, 2.

en même temps que la foi de certains en éprouvait quelque ébranlement, le paganisme, brimé par les lois, mais toujours vivant et grondant en bien des cœurs, renouvelait le grief séculaire qui attribuait tous les malheurs de l'Empire à la colère des dieux outragés ou méconnus[1]. « Ah ! si l'on sacrifiait encore ! Si on immolait aux dieux comme autrefois ! Nous n'aurions pas vu venir les maux dont nous souffrons, ou ils seraient finis déjà[2]. » « Le corps de saint Pierre est à Rome, murmurent les gens, le corps de saint Paul est à Rome, le corps de Laurent gît à Rome, les corps de tant d'autres saints martyrs gisent à Rome, et Rome est misérable... Où sont donc les *memoriae apostolorum?*[3] » Tels étaient les propos qu'on entendait en Afrique.

Voilà sous quelles impressions lugubres s'ouvrait le Ve siècle. Encore ignorait-on à quelle suite de maux était promise la civilisation occidentale. Jamais l'humanité n'avait eu plus besoin d'un consolateur, d'un guide, capable d'élever les âmes au-dessus des misères matérielles et morales, et de leur apporter le viril réconfort du *Sursum corda.*

II

« De son Afrique lointaine, a écrit Mgr Duchesne,

1. V. le *Carmen de Prouidentia* (P.L., LI, 617-638), composé vers 415 dans le midi de la Gaule. Traduction dans POIZAT, *Les poètes chrétiens*, Lyon, p. 291 (reprod. par dom LECLERCQ, *les Martyrs*, III [1904], p. 313).
2. « Non enim desunt quorundam uoces titillantes aures ecclesiae dicentium : O si sacrificaretur ! O si diis immolarentur solita ! Quoniam aut non uenissent, aut iam finirentur ista quae patimur mala. » Ces lignes sont extraites d'un sermon *de Tempore barbarico* que l'éditeur des *Tractatus* de saint Augustin, publiés en 1917, dom MORIN, attribue à Quoduultdeus.
3. Saint Augustin, *Serm.* CCXCVI, 6 ; cf. CXI ; CXXXVI, 1 ; CV, 12.

Augustin rayonna sur toute la chrétienté. Aux hommes de son temps, il dit toutes les paroles utiles. Il sut leur expliquer leurs âmes, les consoler des malheurs du monde, guider leurs pensées à travers les mystères. A tous il fut aimable. Par lui les fanatiques furent apaisés, les ignorants éclairés, les penseurs maintenus dans la tradition. Il a enseigné tout le moyen-âge. Maintenant encore, après l'inévitable déchet d'une si longue durée, il demeure la grande autorité théologique. C'est surtout par lui que nous communiquons avec l'antiquité chrétienne. A certains égards, il est de tous les temps. Son âme — et quelle âme ! — a passé en ses écrits ; elle y vit encore : sur telle de ses pages, il tombera toujours des larmes [1]... »

Théologien, philosophe, moraliste, jouteur infatigable, c'est en effet par sa sensibilité exquise que saint Augustin est resté le contemporain des générations. Qui ne se rappelle la méditation de la mère et du fils dans la discrète maison d'Ostie, l'intime tendresse de ces cœurs aimants, longtemps séparés par « le tumulte de la chair » et qui s'unissent, à la veille du jour où Monique va mourir, pour rêver délicieusement ensemble aux choses éternelles, sans plus former d'autre vœu que de goûter au ciel une béatitude pareille à celle-là (*ut talis sit sempiterna uita quale fuit hoc momentum intellegentiae cui suspirauimus* [2])? Nul converti n'a su prier comme Augustin, avec tant d'humilité, de componction, un tel remords des *prisca flagitia*, une telle stupeur que Dieu ne l'ait point damné pour sa longue ingratitude [3]. Il ne veut plus aimer que

1. *Hist. anc. de l'Église*, III, p. VIII.
2. *Conf.*, IX, x, 25.
3. Voy. dans les *Soliloques* le chap. VII : « *Ego praesumpsi* », etc. C'est déjà, en prose, tout l'élan d'une hymne du moyen-âge.

Dieu, mais il se souvient d'avoir aimé « la grâce périssable des corps, la candeur de la lumière, la douce mélodie des cantilènes, l'odeur délicieuse des fleurs, les membres faits pour les embrassements de la chair [1] », et c'est de toutes ces suavités épurées, transfigurées, idéalisées, qu'il compose le mystique parfum de son amour pour « le Père des miséricordes ».

Qu'on ne s'y trompe point cependant! Dans cette âme de charité incandescente, experte à trouver des paroles de flamme pour dire à Dieu sa tendresse [2], vivait aussi la dureté redoutable du dialecticien. Que de cœurs anxieux a consternés sa doctrine sur la grâce, sur les destinées effrayantes réservées à la plus grande part de la masse de perdition (*massa perditionis*) qu'est à ses yeux l'humanité! N'est-il pas allé jusqu'à vouer à l'enfer les petits enfants morts sans baptême, les frustrant de cette *medietas* même, de cet état intermédiaire que réclamaient pour eux les Pélagiens [3]?

Ajoutons que sa curiosité scientifique fut médiocre. A ce point de vue, il diffère profondément de saint Jérôme, dont il comprit mal et parut décourager les efforts, dans le domaine scripturaire. Les exégètes qui souhaitent une plus large interprétation de la Bible ont la déception de ne trouver chez Augustin aucun

1. *Conf.*, X, vi, 8.

2. « Unum et multa, pulchritudo, dulcedo, Deus pulcherrimus, Deus dulcissimus, odor suauitatis, interior melodia, motus cordis, affectus, passio, suspirare, accendi, flagrare, ascendere, rapi, intrare, deseri, sponsus, sponsa, amplexus, frui Deo, mihi adhaerere Deo bonum est », etc. — C'est Augustin qui a créé un bon nombre des formules de la piété catholique.

3. *De peccat. meritis et remiss.*, I, xxviii, 55. Il fait pourtant une concession à la pitié : la *damnatio* à laquelle ces petits êtres sont promis sera *omnium mitissima* (*ibid.*, I, xvi, 21). — Le sentiment public protestait autour de lui contre la rigueur de ses interprétations : *Sermo* CCXLIV, 1 et s.

appui. Exactitude parfaite de la chronologie biblique [1], réalité, non pas symbolique, mais historique, de tous les faits racontés ; prépondérance du récit biblique sur les histoires profanes, et refus de tout contrôle exercé d'après celles-ci : tels étaient les principes d'Augustin, et le temps ne fit que les affermir en lui davantage.

Comment ces théories inflexibles avaient-elles pu s'établir dans un esprit rompu jadis à tant de métamorphoses ? Et comment cette rigueur théologique s'associait-elle au fond le plus riche d'humanité, de modération, de bonté ? Il faudrait une psychologie bien fine pour le démêler. Toutefois, l'histoire de sa vie est déjà significative : c'est dans ses expériences personnelles que nous trouverons le point d'origine de plusieurs des conceptions auxquelles son nom est resté attaché.

III

Nous possédons trois sources pour l'histoire de la vie et des ouvrages de saint Augustin. D'abord sa biographie par Possidius [2], évêque de Calama, en Numidie, qui avait été son élève et était resté son ami. Écrit peu après 430, ce panégyrique renferme des détails intéressants sur la vie intime d'Augustin et sur ses derniers moments. — Ensuite les *Rétractations* [3]. Le mot latin *retractationes* n'a pas tout à fait le même sens que le mot français correspondant. C'était comme

1. Voy., par contre, les perplexités de saint Jérôme, *Ep.* LXXII, 5, *ad Vitalem*.
2. P.L., XXXII, 33-66. Traduction française dans les *Œuvres de saint Augustin* par PÉRONNE, ECALE, VINCENT, etc., Paris, 1870, t. I, p. 1 et s.
3. Importante étude de HARNACK, S.B.B., 1905, II, 1096-1131.

un synonyme de *curae secundae* : il indiquait le travail de l'auteur reprenant ses œuvres à distance pour les mettre au point. Possidius intitule l'ouvrage *de Recensione librorum* : ce titre est significatif. Il ne saurait d'ailleurs prévaloir contre le titre traditionnel qui est attesté par saint Augustin lui-même. Dès 412, Augustin songeait à revoir ses écrits et à signaler dans un opuscule spécial les passages qui lui paraîtraient susceptibles d'amélioration[1]. Il n'en trouva le loisir que beaucoup plus tard, en 427, à 72 ans : encore ne put-il reviser que ses traités, à l'exclusion des lettres et des sermons. Les *Rétractations* sont divisées en deux livres. Le premier est consacré aux traités qu'Augustin avait composés comme laïc et comme prêtre : il y examine cent soixante-sept passages. Le second l'est aux traités rédigés durant son épiscopat : le progrès de sa pensée lui impose la retouche de cinquante-deux passages. On notera que, dans les trente derniers de ses ouvrages, il ne relève que treize endroits discutables. C'est que son orthodoxie était devenue de plus en plus scrupuleuse et surveillée. Cette tendance se marque presque à chaque page des *Rétractations*. Avec une absolue franchise, Augustin blâme et désavoue ses anciennes complaisances à l'égard de la philosophie profane, surtout celle de Platon ; à l'égard d'auteurs chrétiens d'orthodoxie insuffisante, tel Origène ; il rectifie certaines de ses interprétations de l'Écriture ; il adoucit quelques-unes de ses affirmations doctrinales, par exemple dans la question de l'origine de l'âme, où son choix n'ose plus se prononcer entre le « traducianisme » et le « créatianisme ». Dans la Bible, et non plus ailleurs, il veut désormais chercher

1. *Ep.* CXLIII, 2.

uniquement la règle de sa pensée. Les *Rétractations* sont, au total, un *erratum* théologique et un très précieux catalogue descriptif. — Enfin les *Confessions*, si goûtées dès leur apparition [1], et qui restent le livre le plus émouvant de l'antiquité, en tant qu'histoire intérieure d'une âme [2]. Ces « aveux », ce n'est point, comme J.-J. Rousseau, pour se justifier aux yeux de la postérité qu'Augustin les articule, ni pour la forcer à convenir que nul homme ne fut meilleur que lui. Tout pénétré du remords de ses fautes, s'il se décide à en rappeler le souvenir, c'est qu'il veut faire apparaître en son propre cas les merveilleux effets de la grâce divine. En considérant de quel abîme Augustin fut tiré, tout pécheur se sentira encouragé à mériter par ses efforts sa propre rédemption. Augustin « confesse » donc à la fois ses déchéances et la gloire de Dieu. De ce document, on a souvent suspecté l'entière exactitude. A y comparer les ouvrages presque contemporains de la crise finale qui y est racontée, on s'est demandé si Augustin n'aurait pas inconsciemment projeté sur son passé certaines dispositions d'âme chronologiquement postérieures à la phase à laquelle il les rapporte. Une semblable illusion n'aurait rien que d'assez naturel. Nous verrons pourtant si la différence de *ton* entre les *Confessions* et les ouvrages d'Augustin catéchumène ne s'explique pas par des raisons fort simples, et s'il y a lieu de substituer au témoignage qu'il porte sur son évolution morale et religieuse des conjectures beaucoup moins autorisées.

1. *De dono perseuer.*, xx ; *Retract.*, II, vi.
2. Sur le « genre » *Confessions*, cf. Misch, *Gesch. der Autobiographie*, I, Berlin, 1907, et le compte-rendu de cet ouvrage par Paul Lejay, R.C. 1908, II, p. 313.

« Aurelius Augustinus » était né le 13 novembre 354, à Thagaste, une bourgade de Numidie.

C'est au berceau même qu'il commence, dans ses *Confessions*, l'histoire de sa vie, soucieux qu'il est de noter l'éveil des inclinations mauvaises jusque dans le cœur de l'*infans*[1]. Il fréquenta l'école de Thagaste pour y apprendre les premiers rudiments. Sa mère, Monnica, très fervente chrétienne, — Patricius, son père, était païen, — faisait de son mieux pour développer chez lui le sentiment religieux. Il dira plus tard : « *Religionis uerissima semina mihi a pueritia salubriter insita*[2]. » Toutefois, selon un usage courant au IVe siècle, elle ne le fit pas baptiser, prévoyant les tentations qu'il aurait un jour à affronter et le bienfait d'une amnistie ainsi différée[3].

Envoyé à Madaure, la ville voisine, pour y poursuivre ses études, il y apprit le grec : c'est à tort qu'on a prétendu qu'il l'avait plus tard oublié[4], mais il ne se sentait dès lors qu'une médiocre sympathie pour cette langue dont un maître brutal l'avait dégoûté. Le calcul l'intéressait également fort peu. En revanche, il lisait avec délices les récits de l'*Enéide*, et ses compositions de style lui valaient maints petits succès.

Malgré son peu de fortune, Patricius avait conçu pour son fils de hautes ambitions. Il songeait à l'envoyer parachever sa formation à Carthage. En attendant qu'il eût réuni l'argent nécessaire, Augustin

1. Voy. I, VII, 11.
2. *De duabus anim.*, 1.
3. I, XI, 18.
4. Il avoue en deux endroits qu'il n'est pas grand clerc en fait de grec (*Contra litt. Petil.*, II, XXXVIII, 91 ; *de Trin.*, III, 1, 1). Toutefois les textes réunis par H. Becker, *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, L. 1908, p. 122-131, prouvent qu'il en avait pris beaucoup plus qu'une connaissance superficielle.

revint à Thagaste (été 369). Il avait alors seize ans. Ces mois d'oisiveté ne lui profitèrent point moralement. Il tournait au franc mauvais sujet. Il raconte, entre autres exploits, qu'il déroba un jour avec quelques camarades les fruits d'un poirier : peccadille sans grande importance, dont il conservait pourtant le remords cuisant, parce qu'il y avait pour la première fois senti sa propension à faire le mal pour le mal, à goûter ce qui est défendu par le seul fait que cela est défendu [1]. — Grâce à la munificence d'un riche habitant de Thagaste, Romanianus, il put enfin s'acheminer vers Carthage, foyer de culture, mais aussi ville de joie [2]. Il s'y jeta dans le plaisir avec toute la fougue d'une âme passionnée, avide de vivre dangereusement et qui ne redoutait rien tant qu' « une voie sans souricières [3] ». « *Nondum amabam et amare amabam...* » Du jour où il fut aimé et où il aima, ce furent les soupçons jaloux, les querelles, toutes les ardeurs et toutes les misères des liaisons sensuelles. Comme les émotions du cœur et de la chair, celles du théâtre éveillaient aussi en lui un écho profond, surtout quand, le remuant à fond, elles le forçaient à verser des larmes [4]. Cependant il suivait assidûment l'école du rhéteur et s'abstenait des turbulences de certains de ses camarades qui s'étaient constitués en équipes d'*euersores* (brise-tout), fort redoutables aux gens tranquilles. Il conservait un fond de sérieux jusque dans sa vie dissipée, dont au surplus il ne faudrait pas exagérer le dérèglement, puisqu'il

1. II, IV, 9.
2. Cf. *Contra Acad.*, II, II, 3.
3. « Viam sine muscipulis » (*Conf.*, III, I, 1).
4. III, II.

nous apprend lui-même qu'il gardait à sa concubine une fidélité *conjugale*.

A dix-neuf ans (373) il lut l'*Hortensius* de Cicéron. Dans ce dialogue, dont nous n'avons plus que des fragments, Cicéron répondait aux critiques d'Hortensius contre la philosophie par un magnifique éloge de cette forme d'activité intellectuelle, plus capable qu'aucune autre d'orienter l'homme vers le bonheur véritable, lequel ne consiste point dans les décevantes jouissances matérielles, mais dans la vie de l'esprit. C'est de cette lecture qu'Augustin lui-même fait dater l'éveil de son goût de la « sagesse », et une sorte de renouvellement de sa sensibilité : « *Ille uero liber mutauit affectum meum...* [1] » « *Surgere coeperam, ut ad te redirem...* » L'appel de l'infini a retenti sourdement dans son cœur prédestiné. Le voilà en route, et, à travers bien des étapes souvent douloureuses, il ne s'arrêtera plus qu'au but!

Il se mit à l'étude des Écritures, car, par une influence évidente de son éducation première, il éprouvait un malaise à se satisfaire d'une sagesse absolument étrangère au nom du Christ. Mais la forme maladroite des traductions latines de la Bible le rebuta vite [2]. Déçu, il les rejeta comme incompréhensibles et barbares.

Ce fut du côté des manichéens, qui étaient fort nombreux en Afrique, qu'il se tourna [3]. La secte lui promettait la « vérité », et cette seule promesse, dans l'ardeur d'esprit où il était alors, suffisait à l'attirer [4]. Elle le retint ensuite par diverses attaches qu'il a bien

1. III, IV, 7. Cf. *de Vita beata*, I, IV.
2. III, V.
3. III, IV, 8; cf. III, VI, 10.
4. *De Util. credendi*, I.

su définir. *a*) Les manichéens prétendaient n'imposer aucune vérité avant que cette vérité fût devenue évidente à celui qui devait l'embrasser. Or justement le sens propre, aiguisé par les exercices de l'école, était très fort chez Augustin, et lui rendait pénible la méthode d'autorité, usitée parmi les catholiques [1]. *b*) Les critiques exercées par les manichéens contre l'Ancien Testament, les questions ironiques qu'ils posaient sur certaines licences octroyées par Dieu aux patriarches, déconcertaient Augustin. N'ayant encore qu'une idée très imparfaite de l'économie de la Révélation, il n'était pas loin de considérer leurs objections comme irréfutables [2]. *c*) Il avoue aussi qu'il avait quelque peine à concevoir Dieu comme un être purement spirituel. Il lui semblait que tout ce qui *est* doit être corporel, de façon si épurée et quintessenciée qu'on entende ce mot. Or justement les manichéens n'admettaient autre chose que la matière, plus ou moins subtilisée [3]. *d*) La doctrine des manichéens sur les deux Dieux coéternels, l'un principe du bien, l'autre principe du mal, ayant mis tous deux leur empreinte sur chaque créature, élucidait à ses yeux le problème de l'origine du mal et l'exonérait de ses fautes devant sa propre conscience [4]. *e*) Enfin le nom de Jésus-Christ, que la secte mêlait à ses conceptions métaphysiques, achevait de le rassurer, et de l'incliner à la sympathie.

Pendant neuf années, de 19 à 28 ans, il devait la leur conserver, en dépit du chagrin de la pieuse Monique, que ces aberrations désolaient.

1. *Conf.*, III, VII.
2. VII, VII, 1.
3. V, X, 18.
4. III, XI, 20; IV, I, 1.

Vers sa vingtième année (c. 374), il était devenu professeur dans sa ville natale à Thagaste [1]. Sa liaison persistait avec la même femme, qui lui avait donné un fils, Adeodatus. Malgré son adhésion au manichéisme, il avait l'âme insatisfaite et cherchait sa voie à travers les livres. Curieux de tout connaître, l'astrologie le séduisit un moment, mais un certain Vindicianus, personnage proconsulaire mieux instruit que lui du néant de cette pseudo-science, réussit à l'en détromper [2]. Puis la mort d'un ami cher le réduisit à une telle extrémité de souffrance [3] qu'il se résolut à quitter Thagaste pour Carthage, où une place de rhéteur lui était offerte [4].

Il y resta environ huit ans. C'est là qu'il composa son premier ouvrage, que nous n'avons plus, le *de Pulchro et Apto*. Il ne tarda pas à y perdre de ses illusions sur le manichéisme. Les fantaisies de Manès en certaines questions d'ordre scientifique, où un contrôle personnel était possible, lui avaient toujours paru étranges et il s'étonnait que Manès les présentât comme inspirées. Les manichéens qu'il interrogeait éludaient régulièrement ses questions. Or voici qu'arriva à Carthage un évêque manichéen, nommé Faustus, qui passait pour éloquent et docte entre tous. Augustin s'empressa de lui proposer ses doutes. Mais l'autre ne sut lui répondre que de jolies phrases et finit par lui avouer bonnement qu'il n'entendait pas grand'chose à ces matières-là. Du coup, Augustin sentit se refroidir sensiblement sa belle ardeur d'antan [5].

1. *Conf.*, IV, IV, 7. Cf. Possidius, *Vita*, I-II.
2. IV, III, 5.
3. V. les belles pages sur l'amitié : *Conf.*, IV, V, 10, à IV, VIII, 13.
4. IV, VII, 12 ; cf. *C. Acad.*, II, II, 3.
5. V, III, 6 ; V, V, 8 ; V, III, 2.

Vers l'automne de 383 (semble-t-il), il quitta Carthage pour Rome[1], où on lui promettait des appointements plus élevés et un auditoire d'étudiants mieux discipliné. Quoique désabusé de la secte, il avait gardé des accointances avec les manichéens : c'est chez un « auditeur » qu'il logea d'abord et tomba gravement malade. Ce qui prouve que l'idée chrétienne n'avait encore en lui qu'une force bien médiocre, c'est qu'il ne souhaita point, en ces instants critiques, d'être baptisé[2]. Il en était arrivé à un certain scepticisme qui lui faisait trouver quelque apparence de bon sens aux doutes des philosophes académiciens, d'après qui l'homme ne pouvait accéder à la pleine intelligence d'aucune vérité[3].

Déjà il avait ouvert son école à Rome et groupé un certain nombre d'étudiants. Ceux-ci se montraient, en effet, moins bruyants qu'à Carthage. Mais Augustin apprit qu'il n'était pas rare que ces jeunes gens, en dépit des engagements pris, abandonnassent en masse une école pour se porter dans une autre. Un tel manque de parole lui déplut, et il saisit avec plaisir l'occasion qui lui fut donnée, grâce à la recommandation du préfet de Rome, Symmaque, de partir pour Milan, comme maître de rhétorique (384).

Il allait y rencontrer le principal ouvrier de sa conversion définitive. Saint Ambroise était à Milan un si important personnage qu'Augustin ne put s'abstenir d'aller se présenter à lui. Il fut très touché de la bonté paternelle avec laquelle l'évêque l'accueillit : « *Eum amare coepi* », dit-il[4]. Il eut la curiosité d'assister aux

1. V, VIII.
2. V, IX, 16.
3. V, X, 19.
4. V, XIII, 23.

sermons de l'évêque. La forme extérieure de ces allocutions le séduisit dès l'abord. Il se flattait de n'être attentif qu'à la qualité des phrases. Mais l'enseignement d'Ambroise pénétrait peu à peu dans son esprit, le forçait à réfléchir. Il considérait jusqu'alors certaines doctrines du catholicisme comme insoutenables, et voilà qu'il s'apercevait qu'il n'en était rien. L'explication des Livres saints, telle qu'Ambroise la donnait, lui paraissait pleinement satisfaisante. Cette estime intellectuelle, nouvellement conçue, le décida à briser définitivement avec le manichéisme. Monique, qui était venue le rejoindre, apprit avec joie cette rupture et ne put s'empêcher de lui dire qu'elle avait la conviction qu'avant de mourir elle le verrait catholique fidèle[1]. Elle se mit à suivre assidûment avec son fils les instructions pastorales d'Ambroise. Augustin aurait bien voulu se confier plus complètement à Ambroise, mais la vie de l'évêque était si complètement accaparée qu'Augustin ne trouvait ni l'occasion ni le courage de s'expliquer à fond avec lui[2].

Il restait ainsi dans un état de suspension et de perplexité : gagné à demi, mais ayant peur de se tromper une fois encore, et rêvant un peu naïvement d'obtenir « dans l'ordre des choses qui ne se voient pas » la même certitude qui lui faisait prononcer que sept et trois font dix[3]. Il sentait pourtant qu'il y avait plus de loyauté à réclamer, comme le catholicisme, la foi pour ce qui n'est pas susceptible de démonstration, qu'à promettre de tout démontrer, selon la tactique des manichéens, puis à s'en tirer finalement par des fables ridicules. Il avait perdu ses préjugés à l'égard

1. VI, I.
2. VI, III, 3.
3. VI, IV, 6.

de la Bible. Dans le problème de la liberté, dont l'énigme le persécutait, un instinct profond l'avertissait que la responsabilité n'est pas un vain mot : « *Cum aliquid uellem aut nollem, non aliud quam me uelle ac nolle certissimus eram et ibi esse causam peccati mei iam iamque animaduertebam* »[1]. Mais à ces intuitions justes, il mêlait encore bien des divagations. Puis il se sentait incapable de secouer les liens dont sa sensualité avait pris l'habitude. Sans le plaisir, la vie ne lui paraissait plus mériter ce nom, elle devenait une sorte de châtiment, *non uita, sed poena*[2]. Sa mère songeait à le marier. On éloigna de lui la femme avec laquelle il vivait : il ne tarda pas à en prendre une autre. Il avait près de trente ans. Onze années déjà s'étaient écoulées depuis qu'il s'était senti enflammé d'une belle ardeur pour la sagesse. Il éprouvait une amertume profonde à se voir encore si loin de l'idéal que dans son enthousiasme juvénile il s'était jadis proposé.

Sur ces entrefaites, quelques livres « platoniciens », traduits en latin par le rhéteur Victorinus, lui tombèrent entre les mains[3]. Augustin n'en cite pas les titres. On pense communément qu'il s'agit d'ouvrages de Plotin et de Porphyre[4]. Il fut vivement frappé des points de ressemblance entre les enseignements qu'il y trouvait et certains articles de la doctrine catholique, par exemple sur le Verbe; frappé aussi de ce qui y

1. VII, III, 5.
2. VI, XII, 22.
3. VII, IX.
4. Cf. *Contra Acad.*, III, XVIII ; *Ep.* CXVIII ; *de Vita beata*, IV (la leçon *Plotini* est seule à retenir); *Cité de Dieu*, VIII, VII et XII ; GRANDGEORGE, *S. Augustin et le Néoplatonisme*, P. 1896, p. 36 et s. ; CH. ELSEE, *Néo-Platonism in relation to Christianity*, Cambridge, Univ.-Press. ; P. ALFARIC, *L'Evol. intell. de saint Augustin*, 375 et s. ; 400 et s.

manquait : « *Non habent illae paginae nullum pietatis huius, lacrymas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum*[1]... » Cette lecture fut pour lui le point de départ de réflexions nouvelles sur Dieu, sur lui-même, sur la véritable nature du mal qui est dans le monde; et, à mesure, s'évanouissaient maintes des difficultés métaphysiques auxquelles il s'était aheurté jusqu'alors. Il sentait en lui un grand élan vers Dieu ; mais cette ascension était encore ralentie par des rechutes où sa volonté d'être meilleur succombait[2]. Car, par-dessous le drame intellectuel dont les péripéties se déroulaient en lui, il percevait le murmure insidieux des passions, ses « vieilles amies », qui, « le tirant par son vêtement de chair[3] », lui énuméraient sournoisement les sacrifices qu'il lui faudrait consentir, s'il s'avisait d'être logique avec soi. Certains exemples récents de conversions, celle de Victorinus, en particulier[4], le rendaient honteux de sa faiblesse, de ses temporisations indéfinies : « *Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili uehementer* »...

Le moment décisif de la crise survint en juillet 386[5]. La scène est connue : une journée de luttes poignantes entre les « deux volontés », *illa carnalis, illa spiritalis*; un immense besoin de larmes; Alypius, son ami de prédilection, présent et attendant l'issue d'un combat qui visiblement touchait à son terme; la solitude cherchée dans un jardin, au pied d'un arbre; le cri d'un enfant partant d'une maison voisine[6] :

1. VII, xxi, 27.
2. VII, xvii, 23 : *pondus hoc, consuetudo carnalis...*
3. VIII, xi, 26.
4. Voir plus haut p. 346.
5. VIII, xii.
6. *De uicina domo.* Knöll a eu la maladresse d'accepter la leçon *de diuina domo*, sur l'autorité d'un seul ms., le *Sessorianus*, du VII[e]/VIII[e] s.

« *Tolle, lege; tolle, lege* : prends et lis »; la Bible ouverte au hasard, et les yeux d'Augustin tombant sur le verset de l'*Épître aux Romains* où saint Paul invite les fidèles à renoncer aux voluptés et à « revêtir Jésus-Christ »: toutes les ténèbres dissipées et la sécurité venant inonder délicieusement son cœur...

Augustin ne reçut le baptême que huit mois plus tard, le 24 avril 387. Dans l'intervalle, il se retira dans une propriété sise à Cassiciacum, non loin de Milan, que son ami, le grammairien Verecundus, avait mise à sa disposition, et il y resta jusqu'au début du carême de 387. Il avait besoin de repos moral : de plus, il souffrait de la poitrine. Il partageait cette retraite studieuse avec sa mère Monique, son frère Navigius, son fils Adéodat, et quelques amis, parmi lesquels Alypius et Romanianus. Le *contra Academicos*, le *de Vita beata*, le *de Ordine* sont sortis des discussions philosophiques qui constituaient le divertissement préféré de la docte et pieuse société dont s'était entouré Augustin. Un sténographe les recueillait, et les transcriptions, revues et retouchées par Augustin, qui les adaptait au tour cicéronien, ont formé la matière de ces « dialogues », dont on ne peut dire qu'ils soient fictifs, puisqu'ils reproduisent plus ou moins fidèlement des conversations authentiques.

Des critiques se sont étonnés de ne pas y retrouver les traces de la tourmente morale qui se déchaîne à travers les derniers chapitres des *Confessions*. Le calme paisible de ces entretiens métaphysiques les scandalise. Comme si, au lendemain de cette victoire durement achetée, une sorte de détente n'avait pas dû se faire dans l'âme d'Augustin; et comme si, dans ces opuscules mêmes dont le ton tranquille étonne, on ne pou-

vait repérer ici et là les traces d'une vie intime, de dévotion et de larmes secrètes, à laquelle ses compagnons n'étaient nullement initiés[1] !

Quelques mois après son baptême, il songea à retourner avec les siens en Afrique. Mais sa mère mourut pendant le voyage, à Ostie (automne 387). Dans la douleur immense qu'il ressentit, Augustin put se dire que du moins elle avait joui, en ses derniers jours, du rêve de toute sa vie si pleinement réalisé.

IV

C'est ici que s'arrête le récit, à proprement parler, des *Confessions*. Augustin aurait pu poursuivre plus longtemps l'histoire de sa vie, de 388 à 398, date approximative de la rédaction de l'ouvrage. Mais il n'avait voulu que raconter les treize années d'éparpillement et d'incertitude où il quêtait *la vérité*, trouvée et chérie désormais. Certes, le développement de sa pensée n'était point clos ; elle restera sans cesse active et vibrante, avec une forte tendance à l'élimination de tous les éléments non spécifiquement chrétiens dont elle s'était nourrie d'abord : dès 386, l'orientation en était fixée, et cela seul importait aux yeux d'Augustin. Aussi les trois derniers livres des *Confessions* ne sont-ils plus guère faits que de mysticisme et de philosophie.

1. Voy. surtout *de Ordine*, I, III, 6 ; I, VIII, 22 ; I, X, 29. Il espérait que la philosophie l'aiderait à *comprendre* ce que déjà il avait *cru* (*C. Acad.* III, XX, 43). Dans une lettre à Nébridius (*Ep.* IV, 2), qui doit être de cette époque, il constate avec quelque surprise le besoin qu'il avait de raisonner, dans les moments mêmes où il *sentait* le plus vivement sa foi.

Après un court séjour à Carthage, il se retira à Thagaste et y resta trois ans (388-391) dans une laborieuse méditation, à laquelle s'associaient ses amis. Il projetait une sorte d'encyclopédie des « arts libéraux », grammaire, logique, rhétorique, musique, géométrie, arithmétique, philosophie (au lieu et place de l'astronomie) : il n'en réalisa que quelques parties. Le dialogue sur la musique, divers autres fragments, sont venus jusqu'à nous. Il commença aussi ses polémiques contre les manichéens : tout proche encore des erreurs où il était resté si longtemps impliqué, c'est d'elles qu'il voulait avant tout préserver les esprits. Pour mieux marquer son renoncement à ses ambitions de naguère, il vendit son petit héritage et en distribua aux pauvres le profit. Il avait dit adieu, selon sa propre expression, à toutes les espérances du siècle[1]. Il aurait voulu établir un monastère, et y vivre dans la piété, le travail et l'amitié. Son élévation au sacerdoce, en 391, fut tout improvisée. Il était venu à *Hippo Regius* (Hippone), dans l'espérance d'y gagner une âme qui semblait prête à s'offrir à Dieu : il se trouva que le vieil évêque Valerius, éprouvant un vif désir d'être aidé pour la parole publique par un prêtre coadjuteur, s'en ouvrit à son peuple à ce moment. L'acclamation de tous désigna aussitôt Augustin. Celui-ci reçut la prêtrise avec une humilité inquiète, demanda à Valerius un congé de quelques mois pour approfondir les Écritures qu'il allait être obligé d'enseigner, puis revint se mettre à la tâche. L'évêque lui céda un jardin auprès de l'église, et, réalisant à demi son projet personnel, Augustin y fonda une sorte de communauté où se groupèrent ses

1. *Sermo* CCCLV, 2 (P.L., XXXIX, 969).

amis et de laquelle, au témoignage de Possidius[1], dix évêques devaient plus tard sortir. — Vers la fin de 396, Valerius manifesta l'intention de conférer lui-même à Augustin l'ordination épiscopale. La quasi-unanimité des évêques africains approuva son initiative, malgré la difficulté canonique créée par le 8e canon de Nicée, qui interdisait toute dualité d'évêques dans une même ville. Peu après, Valerius mourait. Augustin demeura évêque d'Hippone jusqu'à sa mort. Il s'éteignit à 76 ans, le 28 août 430, au début du siège de la ville par Genséric, le roi des Vandales.

V

Pendant près de trente-cinq ans il avait gouverné avec une maîtrise souveraine (dans les résistances mêmes qu'il rencontrait, il puisait une nouvelle ardeur) la pensée religieuse de son temps. Il fut le polémiste aux ressources prodigieuses qui, au plus fort de ses querelles, eut toujours présente au cœur la loi de charité : le grand semeur d'idées, sur lesquelles la théologie disputera indéfiniment.

Examiner chacun des traités dont se compose cette œuvre immense serait ici une tâche disproportionnée. Il faut nous contenter d'un rapide classement, que suivra l'examen plus détaillé de quelques-uns des

1. Possidius ne cite pas les noms. Nous connaissons tout au moins Alypius, évêque de Thagaste, en 394 ; Euodius, évêque d'Uzalum (Le *de Fide contra Manichaeos* [P.L., XLII, 1139-1154] est très probablement d'Euodius : voir aussi dom Morin, R. Bén., XIII [1896], p. 481-486, et XVIII [1901], p. 241-256) ; Seuerus, évêque de Milève ; Profuturus, évêque de Cirta ; Possidius lui-même, évêque de Calama.

ouvrages dont l'importance historique est prépondérante.

Les manichéens, les donatistes, les pélagiens, les ariens, voilà les principaux adversaires avec lesquels Augustin eut à se mesurer[1].

Le manichéisme s'était répandu au IVe siècle dans toutes les parties du monde romain[2]. Ses partisans se recrutaient soit dans les anciennes sectes gnostiques, en particulier chez les marcionistes, soit chez les esprits cultivés qui cherchaient à concilier tant bien que mal un certain attachement au christianisme avec leur goût de rationalisme et de libre critique. Des fantasmagories de la mythologie manichéenne, l'Occident ne connut guère que le dualisme : le reste fut habilement ennuagé pour ne pas effaroucher les gens. C'est cette allure raisonnable qui avait jadis séduit la jeunesse d'Augustin. Le principal agent du manichéisme en Afrique, depuis 383, était ce Fauste de Milève, évêque de la secte, sophiste des plus habiles, mais d'une intelligence fort superficielle, qu'avait consulté Augustin. Divers ouvrages manichéens couraient dans le pays, la « Lettre du Fondement de Mâni », un ouvrage d'Adimantus, un autre de Fauste lui-même[3]. A Hippone, un prêtre manichéen, Fortunatus, s'était fait de nombreux adeptes. — Augustin entama la lutte, je l'ai dit, dès 388, au lendemain de son baptême. Il n'eut à la poursuivre d'une façon

1. Sur l'histoire des hérésies en général, voir Tableau VIII, n° 114.
2. Cf. Em. de Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'Empire romain* (Rec. de travaux de l'Univ. de Gand, Fac. de Phil. et Lettres, 38e fasc. [1909]; Dufourcq, *Et. sur les Gesta Martyrum romains*, t. IV, P. 1910 [et mon compte-rendu dans la *Rev. Crit.* du 16 juin 1910, p. 463-470]; Prosper Alfaric, *Les Ecritures manichéennes, leur constitution, leur histoire*, P. 1918; id., *L'Evolution intell. de S. Augustin*, p. 65 et s.; 279 et s. (important).
3. *Conf.*, V, III; cf. A. Bruckner, *Faustus v. Mileve*, Bâle, 1901.

active que jusque vers 405. Il procéda, non seulement par des réfutations écrites, mais aussi par des colloques publics. Une dispute commencée le 28 août 392 aboutit à l'effondrement de Fortunatus. Une autre conférence tenue le 7 décembre 404 contre le prêtre manichéen Felix tourna également au plein succès d'Augustin : Felix accepta de jeter l'anathème à Mâni et à sa doctrine. Naturellement soucieux d'approfondir, Augustin ne se contenta pas de réfuter les théories de la secte. Il tira de ces débats des conclusions positives, d'ordre philosophique et théologique, sur les rapports de la science et de la foi, sur l'origine et la nature du mal, sur le libre arbitre, sur l'économie de la Révélation. manifestée soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament [1].

Pareillement ses polémiques avec les donatistes l'amenèrent à définir avec une remarquable pénétration l'essence de l'Eglise, sans jamais perdre dans cette enquête subtile le sentiment de sa vitalité. Les donatistes, puritains et brouillons, entretenaient l'émeute à l'état endémique dans l'Afrique que désolait cette perpétuelle anarchie. Bien plus, ils éveillaient au cœur de nombre de catholiques un scrupule terrible, en leur répétant que l'efficacité du sacrement dépend de la sainteté du ministre, et que les ministres catholiques étaient gravement suspects de ne distribuer que des sacrements invalides. Augustin eut affaire à forte partie : un Petilianus, un Gaudentius, un Parmenianus, n'étaient point des adversaires négligeables. Outre ses nombreux traités de polémique [2], il composa, pour

1. Tableau VIII, n°s 14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 30, 35, 42, 54, 55, 56, 81, 103.
2. Tableau VIII, n°s 25, 47, 48, 51, 57, 64, 65, 66, 90, 91, 102. Cf. P. Batiffol, *op. cit.*, I, 125 et s.

leur faire échec en atteignant les masses populaires, un *Psaume abécédaire* en 287 vers, chaque strophe de 12 vers étant suivie de ce refrain : « *Omnes qui gaudetis pace, modo uerum iudicate.* » M. Monceaux[1] a remarqué combien les érudits qui étudient les origines de notre versification ont tort de négliger cette pièce. Fixité du nombre des syllabes, césure immuable, rime ou assonance, hémistiches égaux avec deux accents fixes, ces « éléments fondamentaux du vers roman » se retrouvent dans le *Psaume abécédaire*, d'où Augustin avait exclu à dessein toute prosodie traditionnelle[2]. — C'est au cours de ses luttes avec le donatisme qu'Augustin, d'abord partisan d'une tolérance aussi large que possible[3], fut amené à souhaiter en certains cas la coercition directe de l'Etat et à reconnaître qu'une « utile terreur[4] » peut être bienfaisante, puisqu'en fait elle ramène au bercail, ou empêche de s'en écarter, les hésitants et les timorés. Principe que lui-même n'eût jamais appliqué qu'avec sa modération coutumière[5], mais qui développera au cours des siècles des effets redoutables qu'Augustin n'aurait pas tous avoués à coup sûr.

C'est peut-être dans les ouvrages contre le pélagianisme[6], — le premier en date, le *De peccatorum meritis*, est de 412, — que saint Augustin a le mieux

1. III, 495 et s.
2. *Retract.*, I, xx.
3. *Ep.* xxiii, 7.
4. *Ep.* xciii, 10 (P.L., XXXIII, 326); *Contra litt. Petil.*, II, lxxxiii.
5. Cf. *Ep.* c et cxxxiv. Voy. Batiffol, *op. cit.*, II, 228 et 335.
6. Tableau VIII, nos 70, 71, 77, 78, 85, 89, 98, 99, 100, 104, 108, 109, 116, 117, 118. La doctrine d'Augustin sur la grâce ne se forma clairement qu'à partir de 397 (*de diu. quaest. ad Simplic.*). Dans le *de libero Arbitrio*, il n'avait pas fait à la grâce toute sa part, et les Pélagiens surent plus tard en tirer objection.

exprimé sa nature intime, telle que les expériences de la vie l'avaient façonnée. Au cours de ses longues années d'incertitudes et de douloureux débats intérieurs, il avait goûté, certes, toutes les joies d'une vie passionnée. Rhétorique, philosophie, dialectique, musique, mathématiques, poésie, aucune des sciences connues de son temps ne lui était demeurée étrangère. Il avait joui délicieusement de l'amitié et de l'amour. Les satisfactions de carrière ne lui avaient pas été refusées non plus. Mais ces douceurs avaient été pour lui plus qu'à demi gâtées par les défaillances d'une volonté trop aisément prise à la « glu » du plaisir. Il gardait de ces années-là la peur des sens, de l'*inquietus ardor libidinis*, la certitude de l'infirmité du vouloir humain. Il concevait la vie comme une longue suite de tentations (*ista uita, quae tota temptatio nominatur* [1]), comme « une forêt pleine d'embûches et de périls [2] ». Retrancher sur les diverses concupiscences, celles de la chair et celle de l'esprit [3], voilà à quoi s'était voué son effort. On devine ce qu'il dut penser des idées du moine breton Pélage [4] et de son disciple Caelestius sur l'intégrité saine de la nature et la toute-puissance du libre-arbitre. Elles lui firent

1. *Conf.*, X, xxxii, 48.
2. X, xxxv, 56; cf. 60.
3. Cf. X, xxx et s.
4. Pélage était plus probablement Breton qu'Irlandais (Cf. Roger, *L'enseign. des Lettres class. d'Ausone à Alcuin*, P. 1905, p. 214). Gennadius lui consacre une courte notice, *de Vir. ill.*, § xliii. Nous avons, de ses nombreuses productions, une *Epistola ad Demetriadem* ([412 ou 413] : P.L., XXX, 15-45 et XXXIII, 1099-1120), un *Libellus fidei* adressé au pape Innocent ([417] : P.L., XLV, 1716-1718 et XLVIII, 488-491). A. Souter a restitué le texte originel de ses *Commentarii in epistulas S. Pauli*, Londres, 1907. Dom Morin lui attribue un opuscule, *De induratione cordis Pharaonis* (R.Bén., XXVI, 163). Consulter, sur Pélage, Batiffol, *op. cit.*, t. II, p. 349 et s.; Bruckner, *Quellen zur Gesch. d. Pelag. Streites*, S.Q. ii, 7 (1900). — Nous ne connaissons plus de Caelestius que quelques titres : notice dans Gennadius, § xlv.

l'effet d'un formidable contre-sens psychologique. Sa réaction contre de telles énormités fut si vive qu'elle déconcerta bon nombre de théologiens et de fidèles. Nous suivrons le mouvement d'idées dont ces résistances furent le point de départ.

Le groupe des écrits antiariens est beaucoup moins dense que les précédents [1]. C'est seulement en 418 qu'Augustin fut amené à s'occuper de l'arianisme, à propos d'un sermon arien anonyme qui avait été soumis à son examen. Deux ans avant sa mort il provoquait encore un débat public avec un évêque arien, Maximinus, qui y prit une attitude fort peu loyale.

Des traités exégétiques, qui sont, par contre, fort nombreux [2], nous ne dirons ici qu'un mot. C'est à la Bible, à la *ueracissima Scriptura*, que, fatigué des spéculations auxquelles il s'était attardé trop longtemps, il demanda la solution des énigmes de l'homme et de l'univers. Les années le firent évoluer dans le sens d'une fidélité de plus en plus stricte à la lettre des Livres saints, et d'une certitude de plus en plus affermie de leur indéfectibilité. Nous retrouverons dans le *de Doctrina christiana* l'indication de quelques-uns des principes dont il forma la substructure de ses commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament.

Fixons maintenant un peu plus longuement notre attention sur quelques œuvres maîtresses.

1. Tableau VIII, n°s 92, 112, 113.
2. Tableau VIII, n°s 15, 24, 26, 28, 29, 37, 38, 39, 43, 53, 82, 83, 84, 95, 96.

VI

Il serait difficile d'en rencontrer une plus ample, plus riche d'idées, que la *Cité de Dieu*. De 412 à 426, ce livre, qui n'était à l'origine qu'un écrit de circonstance ou de polémique, s'est développé au point de devenir une puissante synthèse doctrinale où a trouvé place toute l'histoire de l'humanité, tout le système des croyances chrétiennes, tout le drame à grand spectacle qui nous met sous les yeux la lutte séculaire de la « Cité divine » contre la « Cité terrestre », jusqu'à l'apothéose finale de l'une et jusqu'à l'engloutissement de l'autre dans les abîmes de la géhenne.

Depuis la chute de Rome, on le sait, beaucoup s'en allaient répétant contre le christianisme la vieille accusation d'avoir été pour la Ville un ferment de décadence. Le malaise était général dans toutes les classes de la société. Augustin comprit que ce malaise ne se dissiperait qu'au prix d'un véritable renouvellement de la mentalité publique [1]. Voilà pourquoi il se décida à écrire la *Cité de Dieu*. Il y travailla treize à quatorze ans ; mais il en avait, dès le début, conçu les vastes proportions [2], et ce fut la faute de ses occupations trop lourdes [3] s'il en retarda de la sorte le complet achèvement.

Quiconque a lu d'un bout à l'autre la *Cité de Dieu* se rappelle avoir éprouvé çà et là un malaise dont, à l'analyse, les causes ont pu lui apparaître assez clai-

1. Premier essai de réfutation dans l'*Ep.* CXXXVIII.
2. Voy. les premières pages du *de Ciuit.* et I, XXXV.
3. *Retract.*, II, XLIII.

rement. D'abord la composition est beaucoup trop lâche pour le goût moderne. Augustin avait un plan : il l'a résumé dans ses *Rétractations*, II, xliii, et au cours même de la *Cité de Dieu* on le voit préoccupé d'en marquer les articulations (cf. II, i; III, i; IV, i et ii; VI, i; IX, i; XI, i; XVIII, i: XIX, i). Mais il n'était nullement pressé d'aboutir, et, désireux avant tout de donner la paix aux esprits, il aborde au passage toutes les questions dont il sait ses contemporains préoccupés. Ces digressions ont leur intérêt : à la longue, elles deviennent quelque peu fatigantes.

Ce qui est bien plus déconcertant encore, c'est l'imprécision apparente de la notion de « cité », qui flotte entre ciel et terre, sans qu'on discerne parfois s'il faut lui attribuer une valeur purement métaphysique ou si on doit l'entendre au sens réaliste.

Dès le début de l'ouvrage, Augustin emploie les mots *cité de Dieu*, *cité terrestre*. Il ne prend pas la peine d'excuser la nouveauté de l'expression, ce qu'il n'eût pas manqué de faire si elle eût risqué de déconcerter son public. Il faut donc chercher les antécédents de ce concept de « cité ». On en trouve d'assez frappants chez Platon (en particulier *Leg.*, p. 713 A), chez les Stoïciens (d'après Clément d'Alex., *Strom.*, IV, xxvi), de moins caractérisés chez Philon, Sénèque, Plotin. En réalité, c'est la Bible qui avait familiarisé les lecteurs chrétiens avec l'idée de la « cité » divine. Au début du livre XI, Augustin se réfère expressément à l'Écriture ; il cite le *Psaume* lxxxvi, 3 : « Gloriosa dicta sunt de te, ciuitas Dei », et aussi les *Ps.* xlvii, 2, 3, 9; xlv, 5 et s. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* avait fait allusion à la πόλις promise par Dieu aux hommes de foi (xi, 10, 16 ; xii, 22 ; xiii, 14). Pareillement l'*Apocalypse*, iii, 12; xxi, 2. L'image était

donc traditionnelle. Or le donatiste Tyconius, dont Augustin appréciait hautement la pénétration exégétique, s'en était emparé et lui avait donné un vigoureux relief dans son *Commentaire* sur l'Apocalypse, rédigé peu avant 380. Il y marquait en ces termes l'opposition entre la *ciuitas Dei* et la *ciuitas diaboli* : « Hae duae ciuitates, una mundo et una desiderat servire Christo : una in hoc mundo regnum cupit tenere. et una ab hoc mundo fugere... Hae utraeque ita laborant in unum, una ut habeat unde damnetur, altera ut habeat unde saluetur. » Augustin fut frappé de ce parallèle et l'enregistra dans sa mémoire. Il l'utilisa dans le *de Catech. rudibus*, § 31 et 37, dans le *de Vera Religione*, § 50. dans l'*Enarr. in Ps.* LXI et LXIV, et dans l'*in Ps.* CXXXVI : puis il le développa avec l'ampleur qu'on sait dans le *de Ciuitate Dei.*

Qu'est-ce donc que la « cité », dans la conception d'Augustin ? C'est en premier lieu le groupement toujours renouvelé des hommes qui règlent leur vie, soit selon la volonté divine, soit selon des maximes purement mondaines et presque toujours dépravées. « Quod (genus hominum) in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum uiuunt ; *quas etiam* MYSTICE *appellamus ciuitates duas...* » (XV, I). Ces deux cités, ainsi envisagées sous leur aspect mystique, symbolique, sont mêlées, enchevêtrées ici-bas, « perplexae in hoc saeculo inuicemque permixtae » (I, XXXV), jusqu'à la discrimination du jugement dernier. — D'autre part, pour composer l'image de chacune d'elles, Augustin emprunte de nombreux traits aux réalités historiques du passé et du présent. La cité terrestre, c'était bien la *societas improborum*, mais c'est aussi l'État païen, en tant qu'il manque, par la défaillance

de ses dirigeants, de la justice qui devrait en être le principal ressort. Pareillement la cité divine est la collectivité où entrent les âmes libérées du péché par la grâce, c'est la *communio electorum*, mais c'est aussi l'Église militante qui lutte avec ses ennemis, en attendant le triomphe qui lui est réservé. Augustin juxtapose constamment le point de vue réaliste et le point de vue symbolique : de là quelque désarroi pour qui n'en est pas averti.

« Quelle occasion et quel sujet ! Rome prise, le paganisme imputant à la foi nouvelle cette dernière chute, cette irréparable défaite de toutes les grandeurs du passé : le christianisme à son tour renvoyant les torts à la civilisation ancienne tout entière et opposant à cette cité fragile, qui s'était proclamée éternelle, une autre cité vraiment éternelle, qui ne doit s'accomplir que dans le sein de Dieu, mais qui commence déjà sur la terre dans l'âme de ceux qui croient et qui prient [1]. » On a accusé Augustin de s'être montré ingrat à l'égard de Rome au moment où succombait cette noble victime. Pourtant il ne méconnaît pas la magnificence de ses *gestes*. Il célèbre ce culte de l'honneur, cet amour de la gloire — vertus bien mêlées sans doute, dignes encore d'attirer la bénédiction divine — qui ont fait sa grandeur dans l'histoire [2]. Mais on sent tout de même à travers le *de Ciuitate Dei* qu'une solidarité se dénoue. Le christianisme s'est rendu compte, à la lumière des faits, qu'il porte en lui-même le principe de son développement, la garantie de ses destinées, et que, — quelque utile appui qu'ait pu lui prêter la puissance romaine —, il

1. Paul Janet, dans *Rev. des Deux Mondes*, 15 mars 1856, p. 388.
2. V, xv et xxi.

est désormais assez fort pour prospérer sans cet étai ou pour s'en créer d'autres. La Cité humaine s'écroulerait-elle, que subsisterait encore la chaude et lumineuse Cité divine, où toutes les volontés droites, tous les cœurs purs ont accès.

De toutes ces images, des générations alimenteront leurs pensées et leurs espoirs[1]. Je n'oserais affirmer qu'à l'étudier aujourd'hui cette œuvre grandiose apparaisse également solide dans toute ses parties[2]. Mais l'idée de coordonner l'évolution humaine à la grande bataille entre croyants et incroyants est une vue d'ensemble qui vaut autant, et mieux sans doute, que beaucoup d'autres simplifications de même sorte. Il faut quelque parti-pris pour déclarer qu'on ne saurait parler, à propos de la *Cité*, de philosophie de l'histoire, parce que la prescience divine « supprime l'évolution de l'histoire » et que la conception du « progrès » ferait défaut à Augustin ![3]

Soulignons aussi, puisqu'on les méconnaît parfois, les tempéraments qu'Augustin a introduits dans ses définitions de l'État païen, si sévères, si anéantissantes, au premier regard. Le formidable antagonisme où il le dresse, en face de la *ciuitas caelestis*, donnerait à penser qu'il lui veut male mort. Il en vient pourtant

1. Voy. B. Gaffrey, *die augustinische Geschichtsanschauung im liber ad amicum des Bischofs Bonitho v. Sutri*, Langelsalza, 1918 ; E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen...*, Tübingen, 1918.

2. Il y aurait là un *bilan* intéressant à établir. — La question des sources d'Augustin n'a guère été étudiée que pour les dix premiers livres, par S. Angus, *The Sources of the first ten Books of A. De Ciu. D.*, Princeton, 1906. Sur l'histoire, la science politique, la théologie, la *Cité de Dieu* fournit un « matériel » considérable. Cf. Schilling, *die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freib.-i.-B., 1910, répertoire méthodique des textes d'Augustin sur la politique et la sociologie.

3. H. Scholz, *Glaube u. Unglaube in der Weltgeschichte*, L. 1911, p. 150 et s.

à ne plus lui refuser une certaine *iustitia ciuilis* ; il loue l'État en tant que tuteur de l'ordre public, préservatif contre l'anarchie, et pouvoir générateur de ce bien incontestable qu'est la paix. Aussi, fidèle aux préceptes pauliniens, recommande-t-il aux chrétiens une soumission patiente aux puissances établies, quelles qu'elles soient : « pessimam etiam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rempublicam.. tolerare.. iubentur »[1]. Son idéal personnel c'est un État chrétien, où règne la vraie foi, gage du bonheur de tous, où l'Église soit reconnue comme la dispensatrice de toute vie morale supérieure et puisse compter sur la force séculière dans ses luttes contre l'hérétique, où le prince n'ait d'autre souci que de mettre sa puissance au service de Dieu : « suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam facit »[2]. A ce point de vue, la politique des empereurs chrétiens lui donnait déjà de larges satisfactions, et lui-même n'hésite pas à caractériser son temps comme un temps véritablement chrétien[3]. Mais c'est surtout au moyen âge que les principes d'Augustin exerceront leur plus efficace influence. Grégoire VII s'en prévaudra souvent dans ses démêlés avec le pouvoir civil. Saint Thomas d'Aquin en incorporera un bon nombre à sa théorie de l'État. Et Charlemagne, grand lecteur de la *Cité de Dieu*, a-t-il rêvé d'être autre chose que le conquérant chrétien, tel qu'Augustin l'avait défini, « qui met sa puissance au service de la majesté divine pour en propager le culte le plus possible »?

1. II, xix.
2. V, xxiv.
3. *De uera Rel.*, III, iii ; *de Cons. euang.*, I, xxvi, 40 ; *Sermo* cv, 6. 8 ; *Ep.* cxi, 2 ; *de gratia Christi et de pecc. or.*, ii, 17-18, etc.

VII

Le *de Catechizandis rudibus*, rédigé en 400, est adressé à un diacre de Carthage, Deogratias. « De l'art des catéchèses à l'usage de ceux qui ignorent la doctrine chrétienne » : voilà le sens de ce titre. Deogratias avait avoué à Augustin l'embarras et le découragement qu'il éprouvait plus d'une fois dans ses fonctions de catéchiste, et avait sollicité de lui des conseils et une méthode. Augustin commence par le consoler avec bonté en lui montrant que son cas n'a rien d'exceptionnel. Que la pensée soit toujours en avance sur l'expression, c'est là un fait bien connu de tous ceux qui parlent ou qui écrivent, et il faut quelque naïveté pour s'affliger de mal traduire ce qu'on sent fortement :

« Moi-même, je suis presque toujours insatisfait de ce que je dis. Je voudrais quelque chose de mieux ; je jouis de ce quelque chose intérieurement, avant d'avoir essayé de l'exprimer par la parole. Et quand je perçois l'infériorité de cette expression, je souffre de ce que ma langue rende si imparfaitement les sentiments de mon cœur[1]. »

L'essentiel, c'est d'aimer ce que l'on fait ; et très ordinairement le plaisir que l'on prend à la tâche de pédagogue passe aux auditeurs et devient la mesure de l'intérêt qu'ils vous prêtent. Rien de communicatif comme l'ennui, si ce n'est l'alacrité de celui qui enseigne dans la joie.

Pour l'enseignement de l'Écriture sainte, spécialement de l'Ancien Testament, l'expérience suggère

1. § II.

quelques principes dont il est bon de s'inspirer. D'abord, ne pas se mettre en peine de raconter, ni même de résumer, tous les faits qui y sont inclus, mais en choisir quelques-uns, les plus merveilleux, les plus attachants, en extraire tout le suc, et se contenter pour les autres de brèves allusions. — Inculquer aux esprits cette idée essentielle que tout dans l'Écriture, jusqu'à l'avènement du Christ, est la figure de ce qui s'est réalisé dans le Christ et dans son Église. Une fois cette vérité saisie, peu importe que les détails soient oubliés. — Faire comprendre aussi aux catéchumènes que la Rédemption a été essentiellement une œuvre d'amour, et qu'à l'amour divin l'amour humain doit répondre par une obéissance passionnée à la loi divine. — Interroger chacun sur les motifs personnels qui le poussent vers la foi, afin de mieux lui faire sentir Dieu dans les modalités de son expérience particulière. — Enfin ne pas craindre d'insister sur les promesses de résurrection, tant raillées par les païens et par les sceptiques, ainsi que sur les sanctions d'outre-tombe, sans oublier de prémunir les *rudes* contre le scandale que pourraient leur apporter les faiblesses de ceux qui sont déjà dans l'Église.

Telle est la méthode générale que préconise Augustin. Mais il se donne aussi la peine de prévoir et d'étudier certains cas spéciaux.

D'abord le cas de l'homme simplement cultivé (*liberalibus doctrinis excultus*)[1] qui vient au christianisme. Il est probable qu'un postulant de cette qualité s'est déjà occupé depuis quelque temps des choses de la foi. Il ne faut donc pas l'ennuyer en le faisant repasser par les rudiments. Mais il sera bon de s'enquérir des

1. § VIII.

livres qu'il a lus et où s'est formée son aspiration vers la foi. Si d'aventure c'étaient des ouvrages hérétiques, on devrait l'éclairer là-dessus en s'appuyant sur l'autorité de l'Église universelle. Certains auteurs, morts catholiques, ont pourtant favorisé l'hérésie en telles pages de leurs écrits : qu'il sache également par quoi leurs vues sont incompatibles avec la véritable orthodoxie.

Plus délicat encore est le cas où le catéchumène serait un intellectuel, un ancien élève des grammairiens et des rhéteurs, déjà initié à toutes les curiosités de l'esprit[1]. — La première démarche à tenter, c'est de lui donner le goût de l'humilité chrétienne, de lui démontrer qu'il est plus grave de pécher contre les mœurs que contre la grammaire. Si l'on arrive à percer l'enveloppe de ses préjugés classiques, à lui faire comprendre le sérieux de la vie humaine, la primauté de l'action sur les délicatesses de l'intelligence, un pas considérable aura été fait. — Quant à l'Écriture sainte, on n'en donnera le goût aux gens de cette sorte qu'en la leur présentant comme un livre mystérieux, fécond en sens profonds, où l'intelligence peut largement s'exercer : passage significatif, qui aide à pénétrer l'état d'esprit des lettrés du paganisme, et qui explique l'attachement des interprètes chrétiens à l'exégèse allégorique.

« On doit leur faire voir combien est grande l'utilité de ces choses cachées sous un voile, qui s'appellent pour cela même des mystères; combien ces énigmes obscures aiguisent l'amour de la vérité, dissipent l'ennui, le dégoût qu'inspire toute idée trop aisée à découvrir. »

Augustin s'étend enfin sur les dispositions d'esprit

1. § x.

où le catéchiste doit essayer de se mettre, pour réagir contre ses sécheresses, contre ses paresses aussi. Il montre comment on réveille l'attention d'un auditoire un peu endormi, comment on le tient en haleine. Pour clore le traité, il fournit un spécimen d' « instruction » à l'usage de postulants dépourvus de culture : tout y est simple, direct, pratique, merveilleusement adapté à la mentalité populaire.

VIII

Nous avons marqué déjà l'importance du *de Doctrina christiana* au point de vue des destinées de la culture antique durant les siècles chrétiens [1]. Certaines idées développées dans cet ouvrage valent la peine d'être encore signalées, d'autant plus qu'Augustin, ayant parachevé l'opuscule trois ans avant sa mort, a dû les y exprimer sous leur forme définitive [2].

L'objet d'Augustin était de fournir une méthode d'interprétation des Écritures, soit pour l'intelligence du texte même, soit pour l'exposé des résultats acquis (*modus inueniendi quae intellegenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt*).

Des trois premiers livres, qui ont un caractère tout

1. Cf. p. 37.
2. Le texte primitif, abandonné par Augustin en 397, allait jusqu'au chap. III, xxxvii, de l'édition complète, celle de 427. « Cum imperfectos (libros) comperissem, explique Augustin (*Retr.*, II, iv, 1), perficere malui quam eis sic relictis ad alia retractanda transire. Compleui ergo tertium... Addidi etiam nouissimum librum et quatuor libris opus illud impleui. » Essayer de restituer la première édition, comme l'a fait dom Bruyne, lequel suppose qu'Augustin remania de fond en comble l'ouvrage en 427 (R. Bén., 1913, p. 301 et s.), est une entreprise qui paraît assez chimérique (cf. Cavallera, B.L.E., 1915/6, p. 420 et s.).

technique, quelques traits seulement sont à retenir ici. Au chapitre x du livre II, Augustin recommande à l'exégète chrétien d'apprendre le grec et l'hébreu, pour le cas où les traductions latines paraîtraient obscures ou équivoques. Lui-même, il ignorait l'hébreu[1] ; on se rappelle qu'il n'avait guère soutenu saint Jérôme, quand celui-ci avait fait son vigoureux effort vers l'*hebraica ueritas*[2]. Une évolution s'était donc opérée dans son sincère esprit : il ne limitait plus l'enquête de l'exégète aux traductions latines, ni même aux *Septante* — qui restaient cependant à ses yeux la version privilégiée[3].

Au chapitre xv du livre II se rencontre le fameux passage sur l'*Itala*, qui a prêté à de si fâcheuses confusions. Saint Augustin constate la multiplicité des versions latines de la Bible, les unes très serviles, les autres un peu plus libres, et qu'il préfère. Il en est une à laquelle il décerne la palme, c'est l'*Itala*, où la clarté s'unit à une fidélité scrupuleuse : « Parmi les traductions, il faut mettre au-dessus de toutes les autres l'*Itala*, car elle serre de plus près les mots et l'idée y reste nette : *In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur ; nam est uerborum tenacior cum perspicuitate sententiae.* »

Qu'était-ce au juste que cette *Itala* ? On a répondu de façon très diverse. Pour Rönsch, l'*Itala* était... l'*Afra*, une version d'origine africaine ! D'autres critiques modernes, F.-C. Burkitt, par exemple (*The old Latin and the Itala*, dans *Texts and Studies*, IV, 3), et

1. *De doct. chr.*, II, xvi, 23 ; cf. *Conf.*, XI, iii, 5.
2. V. plus haut, p. 479.
3. *Ep.* lxxi ; lxxxii ; *Enarr. in ps. 87, 10* ; *de Ciuit. Dei*, XVIII, xlii-xliv.

plus récemment encore dom De Bruyne (*Rev. Bénéd.*, XXX [1913], p. 294-314), ont voulu identifier l'*Itala* avec la version de saint Jérôme. C'était déjà au VII[e] siècle l'interprétation d'Isidore de Séville (*Etym.*, VI, iv). Elle soulève de si grosses difficultés qu'il faut l'écarter délibérément[1].

L'*Itala*, comme son nom l'indique, ne pouvait être qu'une version usitée dans le « diocèse » politique de l'Italie, qui, à l'époque d'Augustin, comprenait Vérone, Aquilée, Brescia, Ravenne et Milan[2]. Du moment que saint Augustin l'oppose aux autres traductions qui couraient en grand nombre (« *latinorum interpretum infinita varietas* », écrit-il dans le *de Doctr. chr.*, II, xvi), il est tout à fait irrationnel d'attribuer globalement ce nom d'*Itala* aux traductions latines antérieures à saint Jérôme, et c'est une désignation fautive à laquelle il faudrait enfin renoncer[3].

Pour l'interprétation de l'Ecriture, toutes les ressources des sciences profanes, à l'exception de celles qui confinent à la superstition, ne seront pas de trop. Toutefois Augustin tient à marquer que la Bible dépasse et, en une certaine mesure, remplace tous les autres livres : « Nam quidquid homo extra didicerit,

1. Voy. Cavallera, dans B.L.E., 1915-6, p. 416 et s., et W. Rüting, *Unters. über Augustins Quaestiones u. Locutiones in Heptateuchum*, Paderborn, 1916, p. 360-366.

2. L'adjectif *italus* est de la langue poétique. Mais les prosateurs de l'époque impériale l'emploient assez fréquemment, au lieu d'*italicus* (v. g. Pline, *Hist. Nat.*, III, liv ; Arnobe, *Adu. Nat.*, II, lxxiii ; saint Augustin, *Cité de Dieu*, III, xxvi, etc.). Cf. Sittl, dans A.L.L., XI (1900), p. 124 ; Wölfflin, dans S.B.M., 1893, I, p. 256.

3. La Commission du *Thesaurus linguae latinae* de Berlin l'a incorporée à son système de références. Wölfflin avait pourtant signalé dès 1893 les inconvénients qu'elle offrait (S.B.M., 1893, I, p. 273).

si noxium est, ibi damnatur ; si utile est, ibi inuenitur [1]. »

Au livre III, il indique avec beaucoup de minutie les façons diverses de résoudre les difficultés qui résultent, soit de la lettre même des Ecritures, soit du sens apparent de certains passages déconcertants pour la morale. L'exégèse allégorique rendra, en ce dernier cas, de bons services [2]. Nulle interprétation qui aboutira à la *caritas Dei et proximi* ne pourra être tout à fait erronée [3]. Il conseille l'emploi des sept règles du donatiste Tyconius, excellentes en dépit de l'hétérodoxie partielle de leur auteur [4].

Le livre IV est fort important au point de vue des idées littéraires de saint Augustin [5]. Il y recommande nettement au docteur chrétien l'étude de la rhétorique. Du moment qu'il y a une technique de l'éloquence, il faut se l'assimiler sous peine de desservir les intérêts de la vérité en la défendant moins habilement que celui qui la combat. Instruire, plaire, toucher, voilà pour Augustin comme pour Cicéron le but de l'éloquence. Seulement ses exemples, c'est chez saint Paul, chez les prophètes qu'il les va chercher. L'Ecriture offre selon lui des spécimens de toutes les variétés de style. Il est loisible de suivre les modèles qu'elle offre, ou que proposent les meilleurs écrivains chrétiens comme saint Cyprien ou saint Ambroise. Mais la règle qui domine toute présentation des vérités de la foi, c'est la clarté : les susceptibilités du bien-

1. II, xlii.
2. III, xxii.
3. I, xl.
4. III, xxx et s.
5. Quelques vues dans Zurek, *Diss. philol. Vindobonenses*, VIII (1905), p. 69-109. L'article d'Hendrickson, *Amer. Journ. of philol.*, 1905, p. 276 et s., ne traite guère que de la distinction des styles chez Augustin.

dire ne sauraient prévaloir contre cette loi fondamentale. Si on parle, c'est pour être compris[1] !

IX

Sur les 276 lettres que nous possédons d'Augustin[2], il en est 53 qui appartiennent à ses correspondants. Cette série se répartit sur une quarantaine d'années (de 386/7 à 429) : elle ne reflète donc que d'une façon bien incomplète l'immense activité épistolaire d'Augustin.

Les lettres d'Augustin n'ont pas le tour littéraire et brillant de celles de saint Jérôme. Point de tableaux animés, point de satires mordantes. Il ne s'y trahit ou ne s'y épanche que fort rarement[3]. Parfois une légère malice, mais bien vite il se ressaisit, tout entier à son objet et uniquement attentif à la démonstration qu'il conduit.

Elles sont d'étendue variable. Quelques-unes se réduisent à de courts billets. D'autres prennent l'allure de véritables traités qui ne se rattachent au genre épistolaire que par l'interpellation du début et de la fin au destinataire : par exemple l'*Ep.* CLXXXV au

1. *De Doctr. chr.*, IV, x, 24.
2. 270 recueillies et classées par les Bénédictins ; 2 lettres et un fragment retrouvées depuis l'édition bénédictine et qui figurent dans Migne (XXXIII, 751 ; 789-792 ; 929-938) ; 2 lettres publiées par Goldbacher (C.V., XXXIV, 2, p. 444 et XLIII, p. 648), d'après le manuscrit add. 3479 de l'Université de Cambridge ; 1 lettre publiée par dom Morin dans R.Bén., XVIII (1901), p. 241-256, d'après le *Monacensis* Clm 8107, s. ix. — Goldbacher a donné aussi, au tome LVII du C.V., p. 44, un fragment inédit de quatre lignes d'une lettre à Bonifatius, d'après le *Codex Augiensis* XCV, s. x. Les lettres d'Augustin sont dans la P.L., XXXIII, et dans C.V., t. XXIV, XXXIV et LVII.
3. Par ex. au début de l'*Ep.* CCLXI.

comte Boniface, que saint Augustin lui-même intitule dans ses *Rétractations* « *liber de correctione Donatistarum* [1] ». La pièce CCXIII s'en écarte encore davantage : c'est une sténographie de la séance tenue dans l'Église de la paix, à Hippone, le 26 septembre 426, où Augustin fit agréer à ses ouailles le prêtre Éraclius comme son successeur éventuel pour le siège épiscopal de cette ville.

Au point de vue de l'histoire religieuse, et même de l'histoire de la civilisation, ce recueil est de première importance. D'année en année, on y sent grandir le prestige d'Augustin. Il est le *pape* vénéré vers qui se tournent les yeux de la chrétienté d'Occident, et à qui les empereurs eux-mêmes jugent indispensable d'adresser un double des lettres officielles qu'ils expédient au primat de Carthage. De tous côtés on le consulte, et ces questions, même les plus délicates [2], même les plus saugrenues [3], provoquent ses longanimes réponses. Avec une ardeur, une bonté inépuisables, il console, il instruit, aussi prompt à fournir à une communauté de religieuses un minutieux règlement de vie [4] qu'à traiter les grandes questions de la grâce, du libre arbitre, ou de la légitimité du métier des armes.

X

Saint Augustin n'avait pas, sauf exception, l'habi-

1. De même les lettres mentionnées dans le Tableau n° VIII.
2. Cf. *Ep.* CCLXII : on remarquera la sagesse de ses directions dans un différend d'ordre conjugal et intime.
3. Cf. l'*Ep.* CCV, où l'on voit que Consentius s'était enquis auprès de lui : « utrum nunc corpus Domini ossa et sanguinem habeat, aut reliqua carnis lineamenta. »
4. *Ep.* CCXI.

tude de rédiger à l'avance les sermons qu'il devait prononcer[1]. Le temps lui aurait manqué pour cela. Il se contentait d'une méditation préalable qui portait principalement sur les textes scripturaires dont il comptait faire l'armature de son discours. Il lui arrivait même, à en croire son biographe Possidius, de changer brusquement de sujet, sous la pression de telle circonstance imprévue. Des sténographes[2], quelquefois les fidèles eux-mêmes[3], recueillaient sa parole. C'est ainsi qu'un certain nombre ont survécu. Victor de Vite nous apprend qu'il en courait beaucoup de son temps[4]. Parmi les sermons auxquels Possidius, Cassiodore et d'autres font allusion, il en est qui ne figurent pas dans notre très incomplète collection. En revanche, beaucoup furent frauduleusement composés sous le nom d'Augustin. La tâche des éditeurs modernes a été de séparer l'authentique de l'apocryphe. Malheureusement le contrôle précieux des *Rétractations* fait défaut par les sermons comme pour les lettres[5].

1. Cf. *de Trin.*, XV, xxvii, 48 ; *Retract.*, II, xxxii, 2.
2. *In Ps.* li, 1 (P.L., XXXVI, 600).
3. Possidius, § vii.
4. *Hist. persec.*, I, iii, 11.
5. Les Bénédictins ont distingué 363 sermons authentiques, 31 douteux, 317 apocryphes. Ils divisent les sermons authentiques en quatre classes : *sermones de scripturis* (1-183) ; *s. de tempore* (= fêtes liturgiques : 184-272) ; *s. de sanctis* (273-340) ; *s. de diuersis* (341-363). Le plus ancien sermon que l'on puisse dater est le n° 214, de 391 ; le plus récent, le sermon 345, postérieur à 428 [cf. P.L., t. XXXVIII-XXXIX]. — Depuis l'édition bénédictine, d'autres sermons ont été publiés par Michel Denis (P.L., XLVI, 813-940) ; Fontani (XLVII, 1113-1140) ; Frangipane (XLVI, 939-1004). Dom Morin a trouvé dans un manuscrit du ixe siècle, actuellement à Wolfenbüttel (n° 4096), une collection d'homélies parmi lesquelles quarante et une sont inédites. Il en attribue trente-trois à saint Augustin (*S. Aurelii Augustini tractatus siue sermones... edidit G. Morin*, Campoduni et Monaci, 1917). La collection aurait été formée à l'époque de Césaire d'Arles. Dom Morin avait précédemment publié deux autres sermons authentiques (R.Bén., VII, 260 ; 592 ; VIII, 417 ; cf. IX, 173).

L'intérêt qu'offrent ces sermons est très inégal. Beaucoup ne sont faits que de paraphrases de versets bibliques, où vacille quelque peu l'attention du lecteur le plus zélé. Cet intérêt se ranime à voir Augustin déployer, pour atteindre chez ses auditeurs la sensibilité intime, source des rénovations, non seulement la force de sa foi profonde, mais aussi la candeur de son humilité. Loin de se mettre au-dessus de ceux qu'il endoctrine, il s'avoue faible comme eux et prend sa part des réprimandes qu'il leur adresse. — La langue dans laquelle il leur parle est curieusement composite. Les procédés de la rhétorique s'y trahissent en plus d'une page : allitérations, métaphores, jeux de mots, etc.[1] ; mais ils avoisinent des tours tout populaires, où déjà s'annoncent certains traits syntactiques des langues romanes : *Nunquam fecit tale frigus* (jamais il n'a fait un tel froid !); *metuo ne ibi uos habeam fatigatos* ; *multa habemus dicere uobis*, etc.[2] Il avait écrit dans le *de Doctrina christiana* (IV, x) : « Le plus souvent le parler vulgaire (*loquendi consuetudo uulgaris*) est plus utile pour exprimer les choses que la correction du langage des lettrés. » — Il y aurait beaucoup à prendre dans les sermons pour reconstituer la vie africaine au début du V[e] siècle, les survivances du paganisme, les relations entre païens et chrétiens, et aussi la fureur des spectacles, l'ardeur sensuelle de ces races auxquelles Augustin essayait inlassablement d'imposer la loi chrétienne, avec ses délicatesses et ses austérités.

1. « Distulit *securim*, dedit *securitatem* (72, 2). *Perpetua et Felicitas*, coronis martyrii decoratae, perpetua *felicitate* floruerunt », etc.
2. *S.* 25, 3 ; 37, 17 ; 215, 9.

XI

Nouerim me, nouerim te (*Solil.*, II, 1) : connaître Dieu, connaître l'âme humaine, voilà le double objet vers lequel s'est portée, d'un élan sans cesse ravivé, la pensée augustinienne. Saint Augustin est le plus philosophe des Pères de l'Église primitive. Disons mieux : il est, parmi les Pères latins, le seul qui ait eu réellement le génie spéculatif, les dons du penseur. Il a recueilli quelques-unes des sources les plus pures de la philosophie antique, surtout celles du Platonisme ; mais il s'était scruté lui-même d'un regard trop clairvoyant pour ne pas enrichir d'un apport personnel les hautes leçons qu'il captait ainsi.

Au surplus, sa philosophie ne se pique point d'indépendance. Elle s'assujettit résolument à la foi, à l'Église. C'est de plein cœur qu'Augustin accepte l'autorité de la *Catholica*, et tout l'effort de sa dialectique ne va qu'à la justifier rationnellement et à en faire comprendre le bienfait à ceux qui ne l'ont pas encore senti. La Bible et l'Église, tels sont pour lui les fondements mêmes de la vérité, et toute construction qui n'y prend pas son point d'appui est ruineuse à ses yeux. Pourtant il aime l'intelligence ; il se défie moins d'elle qu'un saint Hilaire, qu'un saint Ambroise ; il ne veut pas subir sa foi, mais la penser, en déchiffrer les énigmes — et la vivre.

Les esprits amis de la critique trouvent plus de satisfactions dans l'œuvre de saint Jérôme que dans la sienne. Son humilité même le rend parfois crédule : puis le manichéisme l'avait dégoûté à l'excès

des minuties de l'exégèse. La raison vigoureuse de Jérôme a plus de défense que celle d'Augustin, plus de résistance à l'inacceptable. Mais quel détachement de soi chez Augustin ! quelle modestie vraie, en dépit de l'admiration dont ses contemporains ne lui ménageaient pas les témoignages ! que d'élans passionnés, que de méditations brûlantes ! Il est tout charité et tout amour.

Dans une lettre à saint Bernard, Pierre le Vénérable l'appelle *maximus post apostolos ecclesiarum instructor*. Non que certains de ses enseignements n'aient provoqué, nous l'allons voir, d'âpres réactions. Mais sa pensée est devenue comme la substance de la littérature chrétienne ; pendant des siècles elle est restée présente au milieu de toutes les batailles de l'esprit.

XII

Les thèses d'Augustin sur le libre arbitre humain et la prédestination — cette rigueur qui vouait à l'enfer la majorité du genre humain, vraie « pâte de damnation », à l'exception de quelques privilégiés à qui Dieu aurait accordé le don tout gratuit de sa grâce — soulevèrent une vive opposition en divers points du monde chrétien. En Italie et en Sicile, dix-huit évêques renoncèrent à leur siège épiscopal plutôt que de souscrire à la condamnation de Pélage et de Caelestius, formulée dans la *Tractoria* du pape Zosime. Le plus irréductible d'entre eux fut Julien d'Eclane, polémiste redoutable par la force de sa logique et la clarté de sa langue[1]. Déposé, exilé, Julien entama la lutte

1. Cf. A. Bruckner, *Julian von Eclanum*, dans T.U., XV, 3 (1897) ; id.,

contre Augustin qui, pendant douze ans, se vit obligé de soutenir ses attaques et d'y riposter. Ce n'est que grâce aux nombreuses et larges citations transcrites par Augustin que l'on peut se faire une idée des *Quatre livres à Turbantius* et des *Huit livres à Florus* où Julien le combattit. — Les idées de Pélage avaient rencontré aussi quelque faveur en Bretagne. Plusieurs évêques les y propageaient, et leur intégrité morale prêtait beaucoup de crédit à la doctrine dont ils s'étaient constitués les défenseurs. Il fallut que le pape Célestin envoyât pour les réfuter l'évêque Germanus d'Auxerre, lequel passa la Manche accompagné de saint Loup, évêque de Troyes[1]. Malgré l'efficacité des efforts de Germanus, devenu assez vite un personnage de légende parmi les Bretons, les conceptions de Pélage subsistèrent longtemps encore dans son pays d'origine.

Mais c'est surtout dans le sud de la Gaule que l'opposition fut organisée et vigoureuse[2]. A Marseille, Jean Cassien (c. 360 c. 435) prit nettement parti con-

die vier Bücher Julians von Ecl. an Turbantius, B. 1910 ; BATIFFOL, *op. cit.*, II, 490 ; Dom MORIN, R.Bén., 1913, p. 1-24, voudrait restituer à Julien le commentaire du Pseudo-Rufin sur les prophètes Osée, Joël et Amos (P.L., XXI, 959-1104), et souhaite une réédition de ce commentaire d'après le *Parisinus* 12148. ALB. VACCARI lui impute un commentaire sur Job publié en 1897 dans le *Spic. Casinense* sous le nom du prêtre Philippus (*Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana*, Roma, 1915). — Notice sur Julien, dans Gennadius, *de Vir. ill.*, XLVI.

1. Une lettre de Lupus à Talasius d'Angers figure dans P.L., LVIII, 66.

2. En dehors des noms qui vont être cités, il faut encore retenir ceux de divers écrivains ecclésiastique gaulois du v[e] siècle, comme Petrus Chrysologus, évêque de Ravenne (433-450) [sermons, dont beaucoup inauthentiques, dans P.L., LII, 183 et 665] ; Valerianus, abbé de Lérins, évêque de Cemele [homélies et une lettre, P.L., LII, 691-758] ; l'évêque Maxime [lettre à Théophile d'Alexandrie, cf. dom MORIN, R.Bén., XI (1894), p. 274] ; Léonce d'Arles [une lettre au pape Hilaire, écrite en 462, dans P.L., LVIII, 22-23] ; Ruricius de Limoges [82 lettres en deux livres : P.L., LVIII, 67-124, C.V., XXI, p. 348 et s. (1891, ENGELBRECHT), et M.G.H., VIII (1887, KRUSCH)].

tre Augustin. Son influence était grande. Né en « Scythie »[1], s'il faut en croire Gennadius, élevé dans un monastère de Bethléem, il avait habité dix ans parmi les moines du delta égyptien et du désert de Nitrie. Ordonné diacre à Constantinople vers 404 par saint Jean Chrysostome, puis prêtre à Rome, Cassien avait fondé vers 415 deux monastères à Marseille, l'un d'hommes, l'autre de femmes. Ses douze livres *de Institutis cœnobiorum et de octo principalium uitiorum remedio*[2], terminés en 426, détaillaient, avec de nombreux exemples à l'appui, les règles rigoureuses des couvents de Palestine et d'Égypte, et les misères morales auxquelles les moines étaient plus spécialement sujets (parmi ces huit *uitia*, il signale la « tristesse ») avec la manière de les guérir. Ses vingt-quatre *Conlationes* (c. 429)[3], en trois parties (I-X ; XI-XVII ; XVIII-XXIV) précédées chacune d'une préface[4], initiaient le public chrétien à la vie spirituelle des moines. Ces deux ouvrages formaient comme un code du monachisme[5]. Ils devaient être traduits en grec[6], privilège

1. *De Vir. ill.*, LXII. Il s'agirait de la Dobroudja, d'après MERKLE, dans T.Q., 1900, p. 419-441. Voir la discussion de PETSCHENIG, dans C.V., t. XVII, p. III, qui le croit d'origine provençale. Sans doute Gennadius a-t-il voulu parler d'une cité latine de Scythie, ce qui n'a rien d'extraordinaire.

2. MIGNE (qui reproduit l'édition de GAZET, Douai, 1616), XLIX, 53-476 ; C.V., t. XVII (1888, PETSCHENIG). Trad. française par SALIGNY, P. 1663, Lyon 1685. Étude de PAUCKER sur la latinité de Cassien dans les *Romanische Forschungen*, II (1886), p. 391-448.

3. La *conlatio* était un exercice fort usité chez les moines. Ceux-ci exposaient leurs difficultés personnelles, de l'ordre intellectuel ou de l'ordre moral, à leur abbé, qui leur suggérait une solution. Cet usage est déjà prescrit dans la règle de saint Pachôme, pour l'Orient ; et au XIIe s. il subsistait encore en Occident.

4. P.L., XLIX, 477-1328 ; C.V., t. XIII (1886, PETSCHENIG). Trad. française par SALIGNY, P. 1667, Lyon 1687 (à l'exclusion de la treizième *Collatio*).

5. HERWEGEN, *Beitr. zur Gesch. d. alten Mönchtums*, Münster i. W. 1912 (analyse des règles de Cassien).

6. Témoignage de Photius, *Bibl.* 197. Un résumé en grec du *de Ins-*

dont j'ai dit déjà le caractère exceptionnel. Enfin le *de Incarnatione Domini contra Nestorium*, en sept livres, composés en 430, à la prière du futur pape Léon, témoignaient du zèle de Cassien pour l'orthodoxie [1]. Or cet écrivain rigide, peu favorable à la culture profane [2], nourri d'ascétisme et d'études austères, et dont l'influence s'exerçait sur les plus pieuses âmes gauloises, attribuait nettement à la volonté humaine dans sa treizième *Collatio* (§ VIII, IX, XI) l'initiative du bien, la grâce divine venant y ajouter ensuite un *incrementum*.

Les solitaires de l'île de Lérins (aujourd'hui Saint-Honorat), sur la côte sud-est de la France, n'étaient guère plus favorables aux vues augustiniennes. Fondé par saint Honorat, depuis lors métropolitain d'Arles (426), dans les premières années du V[e] siècle, le monastère de Lérins était devenu un des foyers de la théologie catholique en Gaule, et une pépinière d'évêques pour ce pays [3]. Dans son *de Laude Eremi* [4], saint Eucher, le futur évêque de Lyon, qui s'était

tit. Coen. se trouve dans la *Patr. grecque*, XXVIII, 849 et s., sous le faux titre d'*Epist. ad Castorem*. K.-J. Dyovouniotis a publié en 1913, d'après le *Cod.* 593 d'un monastère des Météores, les *Collationes* I, II, VII, VIII, en grec.

1. P.L., L, 9-272; C.V., t. XVII.

2. Cf. *Coll.*, XIV, XII et s.

3. Cf. Cooper-Marsdin, *The History of the Islands of the Lerins*, Cambridge, Univ.-Press, 1914.

4. § XLII. Eucher composa divers ouvrages destinés à répandre le goût de la vie monacale, et à faciliter l'intelligence de la Bible : cf. P.L., L. Le tome XXXI du *Corpus* de Vienne (1894, Wotke) comprend les *Formulae spiritalis intellegentiae*, les *Instructionum libri duo*, la *Passio Agaunensium martyrum*, l'*Epistula de laude heremi*; plus, diverses lettres adressées à Eucher par Salvien, Hilaire et Rusticus. Trad. française par Grégoire et Collombet (avec *Vincent de Lérins*), P. 1834. — Les deux fils d'Eucher, Salonius et Veranius, furent évêques comme leur père : on doit au premier quelques opuscules d'exégèse mystique (P.L., LIII, 967-1012).

agrégé à la communauté vers 410, vantait les séductions du cadre choisi par Honorat : « Arrosée d'eaux bienfaisantes, riche de verdure, émaillée de fleurs, pleine de charme pour l'odorat et les yeux, ma chère Lérina offre à ceux qui en jouissent une image de ce paradis qu'ils doivent posséder. »

C'est de Lérins que sortit le fameux *Commonitorium* [1], rédigé en 434 [2] par l'énigmatique « Vincent de Lérins [3] ». Peu d'ouvrages de l'antiquité chrétienne ont eu une fortune aussi brillante que le *Commonitorium*, je dis dans le monde moderne [4]. Non que Vincent fasse preuve, pour le fond même de sa doctrine, d'une originalité très personnelle [5]. On perçoit dans le *Commonitorium* maint écho du *de Praescriptione* de Tertullien, et il est également certain que Vincent, en dépit de certaines arrière-pensées hostiles, a beaucoup profité de ses lectures de saint Augustin. Mais le mérite lui revient d'avoir médité sur les idées de ses prédécesseurs et de les avoir enserrées en des formules nettes, frappantes, décisives, qui ont paru quelquefois s'imposer à la postérité. On connaît son fameux *critère*, si souvent invoqué, si rarement applicable, et que l'Eglise ne s'est jamais approprié sans réserves [6] :

« Dans l'Eglise catholique elle-même, il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours et par tous

1. *Commonitorium* signifie proprement « notes consignées par écrit pour aider la mémoire » (Baluze). Sur l'ouvrage, cf. F. Brunetière et P. de Labriolle, *Saint Vincent de Lérins*, Paris, 1906 (trad. française avec introduction détaillée), et Koch, dans T.U., XXXI, 2[b] (1907). — P.L., L, 637-686 (qui reproduit Baluze). Editions spéciales de Jülicher, dans S.Q., 1895, et de Rauschen, dans F.P., 1906.

2. La date se déduit du § xxix, 7.

3. Le peu que nous savons de lui, c'est à la notice de Gennadius que nous le devons, *de Vir. ill.*, § lxv.

4. On en compte plus de 150 éditions et traductions depuis le xvi[e] siècle.

5. Cf. Brunetière et P. de Labriolle, p. lxiv et s.

6. *Ibid.*, p. lxxxv et s.

(*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Car c'est cela qui est véritablement et proprement « catholique », comme le montrent la force et l'étymologie du mot lui-même, qui enveloppe l'universalité des choses[1]. »

En revanche, sa théorie du progrès doctrinal[2], — qui s'opérerait par croissance organique, non par addition d'éléments primitivement étrangers. et qui consisterait à dégager, à mettre en leur jour les vérités impliquées dans le *depositum fidei* et non encore aperçues, — est devenue la doctrine quasi officielle de l'Eglise[3].

Vossius, le premier[4], a soupçonné que l'opuscule de Vincent de Lérins pourrait bien être une pièce du dossier de l'affaire semi-pélagienne. Ce que dit Vincent au chap. XXVI, 8, de cette secte qui promet à ses adhérents « une grâce spéciale et strictement personnelle » que l'on reçoit « sans travail, sans effort, sans se donner aucun mal, sans même qu'on demande ni qu'on cherche ni qu'on frappe »[5], convient bien, selon l'aveu de Tillemont lui-même[6], « au tour odieux que les semi-Pélagiens donnaient à la doctrine de la grâce pour la décrier dans l'esprit des peuples ». D'autres indices suggèrent la même conclusion. Sans doute serait-il tout à fait exagéré de soutenir (comme

1. *Common.*, II, 6.
2. XXIII.
3. Quoi qu'on en ait dit, NEWMAN ne concevait pas très différemment le développement du dogme : cf. *Essays critical and historical*, London, 1871, t. I, p. 287.
4. *Hist. de controuersiis quas Pelagius eiusque reliquiae mouerunt*, Leyde, 1618, l. I, § 9.
5. « Etiamsi nec petant, nec quaerant, nec pulsent. » Cf. saint Augustin, *de Dono perseu.*, XXIII, 64 : « Adtentant ergo quomodo falluntur, qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quaeramus, pulsemus. »
6. *Mém...*, XV, 860-1.

on l'a fait) que le *Commonitorium* tout entier n'est au fond qu'un traité de polémique contre saint Augustin. Vincent de Lérins a eu des intentions beaucoup plus générales : il a voulu mettre entre les mains de l'Eglise une arme qui pût lui servir à jamais contre les hérétiques. Mais il est aussi fort probable qu'il a visé l'illustre docteur d'Hippone en plus d'une page, et qu'il s'est ingénié à faire comprendre à ses contemporains que le point de vue personnel d'Augustin demeurait en somme *priuata opiniuncula* (xxviii, 8) incapable de prévaloir contre l'antique unanimité de l'Eglise.

En 433 fut préposé comme abbé au monastère de Lérins Faustus, le futur évêque de Reji (= Riez, en Provence). Dans son *de Gratia libri duo*, dirigé contre le prêtre Lucidus, partisan du prédestinatianisme, Faustus devait adhérer pour l'essentiel aux idées de Cassien. Aussi le décret du Pseudo-Gélase range-t-il l'ouvrage, tout comme les œuvres de Cassien lui-même, parmi les *apocrypha*. Ecrivain fécond, Faustus passait, au dire de Gennadius, pour un « docteur éminent [1] », et nous possédons de lui un assez grand nombre d'écrits : l'attribution de quelques-uns prête à contestation [2].

1. « Viua uoce egregius doctor et creditur et probatur. » (*De Vir. ill.*, LXXXVI.)

2. Textes dans P.L., LVIII. — Le *Corpus scrip. eccl. lat.*, t. XXI (1891, ENGELBRECHT) comprend le *de Gratia*, le *de Sp. sancto*, douze *Epistulae*, dont deux adressées à Faustus, trente et un *sermones*. Restent à paraître les sermons édités par GAGNY, P. 1547 ; les *Tractatus* édités par PIERRE PITHOU, P. 1586 ; le *Tractatus de Symbolo*, édité par Caspari (*Alte u. neue Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols*, Christiana, 1879, p. 250). Il y a discussion sur l'authenticité de certains sermons (cf. dom MORIN, R.Bén., IX, 49 ; X, 62), d'une lettre (*ibid.*, VIII, 97) et sur l'identification de l'*Aduersus Arianos et Macedonianos* signalé par Gennadius (cf. dom CABROL, R.Q.H., XLVII, 232). — Les lettres de Faustus figurent aussi dans M.G.H., VIII. — Traduction franç. de la lettre à Lucidus, dans l'*Histoire de Boèce*, par l'abbé GERVAISE, P. 1715.

Arnobe le Jeune, ainsi appelé pour le distinguer du rhéteur Arnobe, le maître de Lactance, a attiré en ces dernières années l'attention de la critique. Il est impossible de recueillir sur son compte dans l'antiquité aucun témoignage explicite. Il semble se donner lui-même pour un moine[1]. Il n'y a pas de raison décisive de le supposer Gaulois[2] : en tous cas, il habitait à Rome ou était en relations assez étroites avec le milieu romain, vers 450. Nous avons de lui des *Commentarii in Psalmos*[3], où il combat, lui aussi, les vues de saint Augustin sur la grâce. Peut-être est-il l'auteur des *Expositiunculae in Euangelium*[4], notules assez insignifiantes, et du *Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Ægyptio*[5], dirigé contre le monophysitisme. Dom Morin lui attribue en outre un curieux *Libellus ad Gregoriam*, qu'Isidore de Séville imputait à saint Jean Chrysostome[6] : l'opuscule est adressé à une dame romaine, Grégoria, qui habite dans le palais impérial, sur le Palatin, et se trouve en dissentiment avec son mari : l'auteur lui indique par quelle vertueuse diplomatie elle assurera de nouveau le bonheur de son ménage[7].

Dom Morin restitue également à Arnobe le Jeune le traité en trois livres connu sous le nom de *Praedestinatus*[8], qui fut découvert par le jésuite J. Sirmond dans un manuscrit de la bibliothèque de la cathédrale

1. *Comm. in Ps.*, P.L., LIII, 486 et 552.
2. Cf. dom Morin, *Etudes, Textes, Découvertes*, I, p. 341.
3. Migne, LIII, 327-570.
4. LIII, 569-580, publiées au complet pour la première fois par Dom Morin, *Anecd. Mareds.*, III[3], 129-151 (cf. R.Bén., XX [1903], p. 64-76).
5. LIII, 239-322.
6. *De Vir. ill.*, xix.
7. Texte critique publié pour la première fois par Dom Morin, *Etudes, Textes, Découv.*, I, p. 383-439.
8. P.L., LIII, 587-672.

de Reims, et publié par lui en 1643. L'objet du *Praedestinatus* est d'attaquer sous une forme détournée et circonspecte, avec toutes sortes d'effusions de respect à l'égard de saint Augustin, la doctrine de la prédestination. Dans le premier livre, l'auteur, soucieux d'attester son orthodoxie personnelle, prélude à l'exposé de l' « hérésie » prédestinatienne en dressant un catalogue hérésiologique plein de légèretés involontaires, d'altérations voulues, d'à-peu-près et de faussetés[1]. Le second livre présente une défense de ladite hérésie, que le troisième livre réfute. Dom Morin admet[2], en se fondant sur des parallélismes d'expressions et de pensée, que la préface, le premier et le troisième livre sont l'œuvre d'un seul et même écrivain, et que cet écrivain n'est autre qu'Arnobe le Jeune.

Quelque prix qu'il convienne d'attacher aux rapprochements qu'indique dom Morin, une grave difficulté fait hésiter à imputer à Arnobe la responsabilité de tout ce lot d'ouvrages, que dom Morin serait disposé à grossir encore. Comment le semi-pélagien convaincu qui se trahit dans les *Commentarii* et dans le *Praedestinatus* a-t-il pu finalement souscrire dans le *Conflictus* aux thèses augustiniennes? Dom Morin suppose qu'Arnobe s'est dégagé des idées de Pélage, « selon que l'action toujours plus nette de l'autorité romaine, qui ne plaisantait pas en pareille matière, lui en faisait voir l'opportunité ». Si une telle évolution s'est réellement produite dans l'esprit d'Arnobe, ce serait un cas intéressant que celui de ce moine,

1. Voir mes *Sources de l'Hist. du Montanisme*, p. CXIV-CXXVII.
2. *Etudes*, etc., p. 315 et s.

édulcorant par prudence et discipline l'*odium theologicum* qu'il avait d'abord si amèrement épanché[1].

Certains des admirateurs les plus convaincus de saint Augustin hésitaient à le suivre dans la question de la grâce. C'était, au témoignage de saint Prosper, l'état d'esprit de l'évêque d'Arles, Hilaire[2], « homme de grande autorité et fort appliqué aux études spirituelles », qui se réservait expressément sur ce point. Mais saint Augustin ne manquait pas non plus de chauds partisans, tout disposés à entrer en lice à ses côtés : tel, le moine gaulois Leporius[3], qu'il avait réussi à détourner du pélagianisme dès 418 et qui fit un livre pour y raconter son erreur suivie de guérison : tel Aurelius, évêque de Carthage[4]. Parmi les plus actifs se plaçaient au premier rang deux laïcs, Marius Mercator et Prosper d'Aquitaine.

Marius Mercator était probablement originaire d'Afrique. Dès 418 il envoyait de Rome à Augustin deux ouvrages (perdus, semble-t-il) contre les partisans de Pélage et de Caelestius[5]. Quelques années plus tard,

1. Le travail le plus complet sur Arnobe est celui de dom MORIN, *Etudes, Textes*, etc., p. 309-382. Voir aussi H. KAYSER, *die Schriften des Arnobius Junior, dogmengesch. u. litt. unters.*, Gütersloh, 1912 ; J. SCHARNAGL, *Zur Textesgestaltung des Arnobianischen Conflictus*, dans *Wiener Studien*, 1916, 2, p. 382-384.

2, *Ep.* CCXXV, 9, ad Augustinum. Sur Hilaire d'Arles, cf. la notice de Gennadius, § LXIX. Il avait écrit la *Vie* d'Honorat, son prédécesseur (P.L., L, 1249-1272). Quelques autres morceaux sont d'attribution douteuse : v. g. le *Metrum in Genesin*, les *Versus in natali Machabaeorum*.

3. *Libellus emendationis siue satisfactionis ad episcopos Galliae* : P.L., XXXI, 1221-1230.

4. *De damnatione Pelagii atque Caelestii haereticorum* (419) : P.L., XX, 1009-1014. — Le successeur d'Aurelius, Capreolus (430-437), réserva son effort contre le nestorianisme : P.L., LIII, 843-858.

5. Cf. la lettre CXCIII d'Augustin, à Marius Mercator. On a voulu quelquefois identifier l'un des deux opuscules auxquels saint Augustin fait allusion avec l'*Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos* (P.L., XLV, 1611-1664).

vers 429, on le retrouve à Constantinople, toujours actif contre le pélagianisme, et aussi contre le nestorianisme. Sa connaissance du grec lui permit de faire connaître à l'Occident divers opuscules d'hérésiarques comme Théodore de Mopsueste, Nestorius, Proclus, qui, sans lui, ne nous seraient pas parvenus. Il transposa aussi en latin les écrits de polémique de Nestorius contre le pélagianisme, de saint Cyrille contre le nestorianisme. Il s'assignait ainsi une tâche assez analogue à celle que Rufin avait si utilement remplie[1]. Mercator mourut probablement après 451.

La personnalité de Prosper, quoique subalterne et d'une docilité trop éperdue, mérite une plus attentive étude.

Né dans le sud de la Gaule, vers 390, Prosper d'Aquitaine (*Tiro Prosper*, tel était son nom, d'après les manuscrits de sa *Chronique*) apprit à connaître le pélagianisme aux environs de 428 dans le *de Correctione et gratia*, de saint Augustin. Le but de sa vie, l'orientation de son activité lui fut révélée par cette lecture : quoique simple laïc, il se promit de pourchasser le pélagianisme sous toutes ses formes et tous ses déguisements, et de défendre l'illustre évêque d'Hippone contre ses détracteurs. Il ne fit guère autre chose durant une trentaine d'années, soit en prose, soit en vers.

Dès 428 ou 429, il avertissait saint Augustin[2] de l'opposition que ses écrits sur la grâce soulevaient dans certains cercles de Marseille qui jugeaient la prédesti-

1. Les fragments de ses traductions sont dans P.L., t. XLVIII. De même ses œuvres personnelles : le *Commonitorium super nomine Caelestii* (d'abord publié en grec [429], puis en latin [431]); le *Commonitorium adu. haer. Pelagii et Caelestii uel etiam scripta Iuliani* (431-2); la *Comparatio dogmatum Pauli Samosateni et Nestorii* (431), les *Nestorii blasphemiarum capitula* (431).
2. *Ep.* CCXXV (parmi les lettres d'Augustin).

nation gratuite comme contraire au sentiment traditionnel de l'Église et même dangereuse au point de vue de l'édification. Il le sollicitait d'éclairer par de nouvelles explications ces matières difficiles. On sait que, pressé de même par un autre laïc, Hilaire[1], saint Augustin leur adressa à l'un et à l'autre le *de Praedestinatione sanctorum* et le *de Dono perseuerantiae*.

Prosper entreprit alors d'expliquer à un de ses amis, Rufin, comment se posait le problème de la grâce (*Ep. ad Rufinum de gratia et libero arbitrio*[2]), puis il fonça sur les adversaires de saint Augustin (mort en 430) avec une ardeur toujours renouvelée, sans se laisser intimider ni par le talent d'un Vincent de Lérins (*Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum*), ni par le prestige d'un Cassien, modèle des ascètes (*De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem*[3]). Son ouvrage le plus curieux, c'est le Περὶ ἀχαρίστων, *hoc est, de ingratis*, en 1002 hexamètres. Il joue sur le double sens du mot *ingratus*, ingrat, contempteur de la grâce. Ce poème, où Guizot saluait « l'un des plus heureux essais de poésie philosophique qui aient été tentés dans le sein du christianisme[4] », est tout en discussions théologiques contre le semi-pélagianisme, héritier du pélagianisme. C'est dans la première partie que se placent les vers connus, et cités avec honneur par Bossuet dans son *Sermon sur l'Unité de l'Église*, sur Rome qui « s'assujettit par l'autorité de la religion ce qu'elle ne pos-

1. *Ep.* CCXXVI.
2. Traduite en français parmi les *Œuvres de saint Augustin*, par Péronne, Ecalle, Vincent, t. XXXII.
3. Traduit *ibid.*
4. *Hist. de la civil. en France*, IVe leçon.

sède plus par la puissance des armes[1] », ainsi qu'un bel éloge de saint Augustin[2].

Prosper, encore qu'il reconnaisse en prose les vertus de ses adversaires (dans sa lettre à saint Augustin), les traitait en vers sans aucune bienveillance. Au moins la discussion, dans le *de Ingratis*, est-elle claire et vive, quelque malaisé qu'en soit le sujet; parfois même elle se réchauffe d'une éloquence née chez Prosper de la fougue de sa foi augustinienne, qui accepte avec enthousiasme les rigueurs et même les obscurités de la doctrine du maître.

« Si vous demandez pourquoi dans la multitude innombrable d'hommes qui sont sur la terre, Dieu en choisit quelques-uns pour les faire renaître en Jésus-Christ et laisse périr tous les autres, quoique la même condamnation enveloppe tous les hommes et qu'il n'y ait que la grâce qui distingue les créatures égales en mérites, *nous ne sommes pas assez téméraires pour chercher plus avant*, pour essayer de pénétrer dans des voies qui nous sont cachées ni pour porter nos pas dans des sentiers inaccessibles.

Au *de Ingratis* on peut joindre une série de petits poèmes; par exemple, deux épigrammes en vers élégiaques contre un *obtrectator Augustini*, l'épitaphe ironique des hérésies nestorienne et pélagienne; 106 épigrammes où sont transposées en vers diverses pensées du *Liber sententiarum* que Prosper avait lui-même compilé d'après les œuvres d'Augustin.

Le seul ouvrage où Prosper ait fait partiellement abstraction de l'idée unique qui absorbait son intelligence et son dévouement, c'est la *Chronique*. Il y développe la Chronique de saint Jérôme, en s'aidant des fastes des consuls (*consularia Italica*) et la condui-

1. Vers 39 et s.
2. Vers 99 et s.

sit d'abord jusqu'en 445[1], puis, dans une seconde rédaction, jusqu'en 455[2]. L'ouvrage ne prend une réelle importance historique qu'à partir de 425, le témoignage de Prosper devenant indépendant à cette date.

Il mourut vers 463. C'est à tort qu'on a voulu faire de lui un évêque de Riez. Il resta laïc jusqu'au bout. Mais par son crédit auprès du pape Célestin, et du pape Léon Ier, dont il devint le secrétaire dès 440, par sa solide formation théologique et le caractère unilatéral de ses ardentes convictions, il a exercé une influence considérable sur la pensée ecclésiastique vers le milieu du Ve siècle[3].

Sans entrer dans les vues du semi-pélagianisme, l'Église romaine s'était montrée fort réservée sur les

1. C'est le *Chronicon* dit *uulgatum*.

2. = *Chronicon* dit *integrum*. Parmi les chroniques qui se rattachent plus ou moins directement à la chronique de saint Jérôme il faut citer encore celle d'Hydatius († vers 468) qui va de 370 à 468 [MIGNE, LXXIV]; du comte Marcellin († après 534), de 379 à 534, intéressante par l'Empire d'Orient [MIGNE, LI]; de Marius d'Aveuches († 593), de 455 à 581 [MIGNE, LXXII]; de Victor de Tunnuna († 569), de 444 à 567 — dans la partie conservée — [MIGNE, LXVIII]; de Jean de Biclaro, continuateur de Victor pour les années 567-590 [MIGNE, LXXII]. Toutes ces chroniques ont été recueillies par MOMMSEN, dans les *Chron. Minora*, vol. II (M.G.H., XI [1894]).

3. L'histoire des éditions de saint Prosper est résumée par L. COUTURE, dans B.L.E., 1900, p. 270-282, qui indique l'usage qu'au XVIIe s. fit de ses œuvres le Jansénisme. Intéressantes citations modernes dans J.-J. AMPÈRE, *Hist. litt. de la France avant le XIIe s.*, II, p. 50 et s. — Migne (t. LI) a reproduit l'édition de Luc Urbain MANGEANT (Paris 1711). La *Chronique* est imprimée aussi dans M.G.H., IX, 1, p. 341 (1892, MOMMSEN). — On ne peut attribuer avec quelque certitude à Prosper le *De promissionibus et praedictionibus Dei* (P.L., LI, 607), le *Poema coniugis ad uxorem* (P.L., LI, 611; C.V., XXX, 344); le *de Prouidentia diuina* (P.L., LI, 617); la *Confessio Prosperi* (P.L., LI, 607); les *Praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei* (P.L., LI, 205; L, 531). Discussion dans VALENTIN, *S. Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900, qui étudie également la langue et le style de Prosper (p. 433-563) — Trad. franç. du *de Ingratis*, par LEMAISTRE DE SACY, P. 1646 et 1650; de l'ensemble des œuvres de Prosper, par LEQUEUX, P. 1762; divers opuscules ont été insérés dans la trad. de saint Augustin, au tome XXXII.

théories d'Augustin. Aussi les ardentes controverses de l'époque renaîtront-elles, avec quelle virulence on le sait, bien des siècles après.

XIII

Le prêtre gaulois Evagrius essaya de reprendre vers 440, dans son *Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* [1], la tradition du dialogue littéraire dont l'apologétique chrétienne s'était servie dès le milieu du second siècle. La mise en œuvre y est d'une simplicité presque naïve. « Fuit igitur altercatio legis inter quemdam Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum. Iudaeus igitur sic ait... » Voilà tout le prélude. La discussion une fois amorcée, Théophile s'y fait la part de plus en plus large, et prodigue à son adversaire les textes significatifs de l'Ancien Testament. Bientôt le juif fléchit : il allègue encore par acquit de conscience quelques objections, vite réfutées ; enfin il s'avoue vaincu, demande le baptême, et adresse à Dieu une prière d'action de grâces qui clôt le colloque. L'enjeu avait d'ailleurs été fixé dès le début : « Quod si tu me hodie uiceris, facito Christianum : aut ego cum te superauero, faciam Nazaraeum Iudaeum. » Nous sommes loin de l'enjouement et de la finesse de l'*Octauius*, ou même de la souple dialectique de tel dialogue de saint Augustin.

1. P.L., XX, 1165-1182 ; HARNACK, T.U., I, 3 (1883) ; BRATKE, dans C.V., t. XLV (1904). — Notes critiques de STANGL, dans B.ph.W., 1915, n°s 23 à 26. — La thèse de HARNACK, d'après qui l'*Altercatio* serait une traduction ou un remaniement de la *Dispute entre Jason et Papiscus*, par Ariston de Pella (vers 140), a été défavorablement accueillie.

CHAPITRE II

L'Église et les Barbares. Orose ; Salvien ; Léon le Grand ; Victor de Vite

BIBLIOGRAPHIE

I. — Orose. — Le *Commonitorium de errore Priscillianistarum* figure dans la P.L., XXXI, 1211-1216 (et XLII, 665-670), ainsi que dans C.V., t. XVIII, p. 149-157 (Schepss); le *Liber apologeticus* est imprimé dans P.L., XXXI, 1173-1212, et C.V., t. V, 600-664 (C. Zangemeister); les sept livres *Historiarum adu. Paganos*, dans P.L., XXXI, 663-1172; C.V., t. V, 1-564; B.T. (Zangemeister, 1889). Une lettre à saint Augustin *de Haeresibus* est signalée dans S.B.W., t. LXXXIV (1877), p. 533 : elle se trouve au British Museum, *Add. mss* 24902, fol. 37 v. — A consulter : G. Boissier, *Fin du Pagan.*, t. II, p. 398 et s.

II. — Salvien. — Texte dans P.L., LIII; M.G.H., I, i (Halm, 1877); C.V., VIII (Pauly, 1883). — Traduction française de Grégoire et Collombet, 2 vol., Paris 1833. — Il manque une bonne étude sur la langue de Salvien, qui est fort intéressante. J.-H. Schmalz a signalé quelques phénomènes grammaticaux dans B.ph.W., 1915, n° 32/33, col. 1041-1046. A consulter : Boissier, *Fin du Pagan.*, t. II, p. 410 et s.; Waltzing, *Tertullien et Salvien*, *Mélanges de Borman*, 1919, p. 13-17.

III. — Léon le Grand. — P.L., LIV-LVI (116 sermons, dont 96 authentiques; 173 lettres, dont 143 de Léon lui-même). Amelli a publié en 1882 deux lettres adressées à Léon, l'une de Flavianus de Constantinople, l'autre d'Eusèbe de Dorylaeum : ces documents ont été réédités par Mommsen, en 1886, dans l'*Archiv d. Ges. f. aelt. Geschichtskunde*, XI, 361-8. — A consulter : Turner, dans les *Miscellanea Ceriani*, Milan, 1910; Ad. Régnier,

S. Léon le Grand, P. 1910 (coll. *les Saints*). — TRADUCTION FRANÇAISE de dix sermons et de neuf lettres dans les *Chefs-d'œuvre des Pères de l'Église*, t. XIV (1838), p. 129-310 : traduction de l'ensemble des Sermons par l'abbé de Bellegarde, P. 1701. — Le *Sacramentarium Leonianum* a été édité par Feltoe (C. 1897); cf. Migne, LV, 21-156.

IV. — VICTOR DE VITE. — P.L., LVIII, 180-216; Halm, dans M.G.H. (1879), III, 1; Petschenig, dans C.V., VII (1881). — TRADUCTION FRANÇAISE dans dom Leclercq, *Les Martyrs*, III (1904), p. 348-407.

SOMMAIRE

I. Orose et Augustin. — II. Les sept livres *Contre les Païens*. — III. Le *de Gubernatione Dei*, de Salvien. — IV. Le pape Léon le Grand. — V. L'*Histoire de la Persécution des Vandales*, de Victor de Vite. — VI. Vigile de Thapse.

I

Le nom d'Orose se rattache naturellement à celui de saint Augustin. Comme Alype, comme Quoduultdeus [1], et bien d'autres, Orose fut son disciple, son ami, et n'eut guère d'autre ambition que de vivre de sa pensée, et de la développer sous le contrôle du maître.

Paulus Orosius était Espagnol d'origine, peut-être

1. A Quoduultdeus, divers opuscules ont été récemment restitués avec plus ou moins de vraisemblance : des sermons (*S. Aur. Augustini tractatus siue sermones inediti*, publiés à Münich par dom MORIN en 1917, p. 181, 191, 196, 200); un *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, reproduit par MIGNE dans l'appendice des œuvres de saint Prosper d'Aquitaine, P.L., LI, 734-838 (Voy. SCHEPENS, R.S.R., 1919, p. 230-243).

de Tarragone[1]. Né aux environs de 390, il entra dans les ordres et fut attaché, semble-t-il, au clergé de Bracara, en Galléeie. Son admiration pour Augustin le conduisit en 414 jusqu'à Hippone. Augustin l'accueillit avec bonté, reconnut vite ses réelles qualités morales et intellectuelles[2] et, après l'avoir gardé quelque temps auprès de lui, l'envoya à saint Jérôme, en Palestine, tant pour l'aider à achever sa formation dogmatique que pour transmettre à Jérôme par un messager sûr certaines questions, dont il était alors préoccupé, sur l'origine de l'âme[3].

Entre temps Orose, qui avait pu observer de près dans sa patrie la doctrine priscillianiste adressa à Augustin un *Commonitorium de Priscillianistis et de Origenis errore*. Augustin y répondit sans tarder par un traité *contra Priscillianistas et Origenistas ad Orosium*.

Arrivé à Bethléem, Orose devint aussitôt l'auxiliaire de saint Jérôme dans ses polémiques du moment, dirigées contre les pélagiens. Il était sûr de faire plaisir ainsi à saint Augustin, et nulle pensée ne pouvait lui être un meilleur aiguillon. Dans les derniers mois de 415, il rédigea un *Liber apologeticus*, véritable réquisitoire contre le pélagianisme à l'usage

1. Il dit *Tarraconem nostrum* (*Adu. Pag.*, VII, XXII, 8).

2. *Ep.* CLXVI, 2.

3. *Ep.* CLXVI. Il paraît probable qu'Orose emporta aussi l'*Ep.* CLXVII et quelques autres opuscules destinés à mettre Jérôme au courant des idées augustiniennes sur la grâce. Cf. BROCHET, *Saint Jér. et ses ennemis*, P. 1906, p. 451 et s. — Pendant son séjour à Jérusalem, en décembre 415, furent découvertes les reliques de saint Etienne par le prêtre Lucianus de Kaphar Gamala, qui fit de cette *invention* une relation en grec, bientôt traduite en latin par un prêtre espagnol qui se trouvait là, Avitus de Bracara (P.L., XLI, 805-818). Orose emporta plus tard une partie de ces reliques à Minorque, où beaucoup de Juifs se convertirent à ce propos : récit des faits par l'évêque de Minorque, Severus, dans P.L., XLI, 821-832, et XX, 731-746.

des Pères réunis au concile de Diospolis (sur la côte du Pont-Euxin), en décembre de cette même année[1]. Mais ce concile « lamentable », selon l'expression de saint Jérôme, ne tourna nullement à la confusion de Pélage, et Orose, dépité, revint vers Augustin au début de 416.

C'est sur le conseil de son maître qu'il se mit à son grand ouvrage, l'*aduersum Paganos libri VII* ; il y travailla avec tant d'ardeur que, dès 417, il l'avait à peu près terminé[2].

II

Cette histoire se rattache par un lien direct à la *Cité de Dieu*, particulièrement au IIIe livre où Augustin avait établi le bilan des maux jadis soufferts par Rome, et que les dieux avaient été impuissants à détourner d'elle. Augustin pensa que son esquisse pourrait être utilement reprise et amplifiée, afin d'annuler le grief païen sur l'infortune prétendûment exceptionnelle des débuts du Ve siècle. Ce dessein, Orose l'explique clairement dans sa préface. Il s'agissait pour lui de recueillir dans les annales des peuples les spécimens les plus significatifs des maux de l'humanité : guerres, maladies, famines, tremblements de terre, inondations, ravages de la foudre et de la grêle, parricides, turpitudes, et de classer ces calamités dans le cadre d'une sorte d'histoire universelle[3].

Il va de soi qu'en deux ans Orose ne pouvait songer

1. Cf. Frankfurth, *Augustinus u. die Synode zu Diospolis*, B. 1904.
2. Il compte en effet 5618 années depuis la création du monde jusqu'au moment où il écrit (VII, xliii, 19 ; Zangemeister, p. 564).
3. Voy. le Prologue ix-x ; cf. I, xxi, 21.

à compulser un très grand nombre de documents. Il voudrait bien faire croire qu'il a utilisé des sources multiples. En fait, il tire ce qu'il sait d'un petit nombre d'auteurs latins (l'Ancien et le Nouveau Testament, étant mis à part). La *Chronique* d'Eusèbe, traduite, remaniée et continuée par saint Jérôme, lui fournit les linéaments de son plan. Il s'approvisionne de faits dans un *Epitome* de Tite-Live, dans les *Commentaires* de César (qu'il attribue à Suétone [1]), chez Tacite, Justin, Florus, Eutrope, Rufin et saint Augustin lui-même [2]. Son exposé prend un intérêt spécial à partir de 378, car ses sources écrites, pour cette période, n'ont pas été conservées.

Cette ample matière, dont il s'avoue quelque peu accablé [3], est répartie en sept livres : I. Courte description du globe terrestre. Histoire de l'univers jusqu'à la fondation de Rome, qu'il place en 752. — II. Histoire de Rome jusqu'à la conquête de la ville par les Gaulois, avec récit synchronique de l'histoire des Perses depuis Cyrus et des Grecs jusqu'à la bataille de Cunaxa. — III. Evénements de l'histoire romaine, gréco-macédonienne et hellénistique jusqu'à 290 avant l'ère chrétienne. — IV. Les guerres avec Pyrrhus, jusqu'à la destruction de Carthage. — V. Rome, depuis la destruction de Corinthe jusqu'à la première guerre civile. — VI. Les guerres contre Mithridate jusqu'à Auguste et à la naissance du Christ. — VII. La période impériale, jusqu'à 417 p.C.

Pour comprendre les procédés de mise en œuvre de l'*aduersum Paganos*, il faut se rappeler que des

1. VI, VII, 2.
2. Le recensement est facile grâce aux notes de l'édition ZANGEMEISTER et à l'index, p. 684-700.
3. *Préf.* du livre III.

préoccupations de l'ordre mystique les suggèrent en plus d'un cas à Orose, plutôt que des calculs de l'ordre technique. S'il divise son travail en sept livres, c'est que saint Augustin, dans la *Cité de Dieu* (XI, xxxi) avait mis en lumière les vertus spéciales de ce nombre sept, total du premier nombre impair et du premier nombre pair, chiffre du jour où Dieu, après la création, se reposa, etc... Pareillement, s'il admet quatre grands empires, — macédonien au Nord, assyro-babylonien à l'Est, carthaginois au Sud, romain à l'Ouest, — c'est que l'interprétation du songe de Nabuchodonosor par le prophète Daniel (VII, 3-27) favorisait ce classement. Il croit apercevoir de mystérieuses correspondances chronologiques entre les destinées des peuples; par exemple, il s'est écoulé 1164 ans entre la nouvelle fondation de Babylone par Sémiramis et la conquête de cette ville par les Mèdes : or il remarque que le même laps sépare la fondation de Rome de sa conquête par Alaric. Ces rapports énigmatiques qui se nouent à travers la multiplicité des événements de l'histoire décèlent à ses yeux l'action constante de la Providence qui en est l'ordonnatrice, et qui règle jusque dans le plus infime détail la marche de l'humanité.

Mais les préoccupations qui l'avaient décidé à entreprendre son travail l'inclinaient aussi à retenir de préférence, dans le passé, des faits d'une espèce particulière. Il s'agissait pour lui de démontrer qu'en dépit de leurs gémissements puérils, ses contemporains n'étaient pas sensiblement plus à plaindre que ceux de n'importe quelle autre époque de l'histoire universelle. Il note l'illusion d'imagination ou de sensibilité qui volontiers nous fait croire que nulle infortune n'est pire que celle dont nous souffrons au moment même :

tel un homme qui, démangé la nuit par les puces, jugerait son insomnie plus pénible que celle où une fièvre ardente le tenait récemment encore[1]. C'est donc aux souffrances des générations, aux duretés de la nature, aux férocités des hommes, que s'attache le plus volontiers Orose, pour en composer un tableau instructif, une sorte de musée des horreurs de l'histoire, devant lequel ses contemporains rougiront de leurs plaintes. — Le présent est-il, d'ailleurs, si affreux qu'ils le prétendent? Orose en doute pour sa part, et se range résolument au parti de l'optimisme. Ainsi, après avoir retracé la guerre entre Sparte et Athènes, il observe ceci[2] :

« On fait peu de cas de ces fléaux qui se sont appesantis sur la Grèce pendant de si longues années. Que le cours de nos plaisirs soit troublé, que nos passions éprouvent quelque gêne, voilà ce qu'on ne supporte plus maintenant. Il y a pourtant, entre ces temps-là et les nôtres, cette différence qu'ils toléraient ces maux intolérables avec un cœur égal, parce qu'ils y étaient nés, qu'ils y avaient vécu et ne connaissaient point un état meilleur, tandis que nos gens, accoutumés de longue date à la sérénité de leur quiétude et de leurs plaisirs, s'émeuvent dès que passe, si léger soit-il, un nuage de tracas et de soucis. Plût à Dieu qu'ils priassent Celui qui peut dissiper cette alarme, pour modique qu'elle soit, et à qui ils doivent une continuité de paix ignorée des autres époques! »

Il note ailleurs[3], à propos d'une terrible invasion de sauterelles qui s'était abattue sur l'Afrique durant le consulat de M. Plautius Hypsaeus et de M. Fuluius Flaccus (a. 125 a.C.), que jamais le fléau ne s'est reproduit aussi redoutable depuis l'ère chrétienne. Il y a bien encore des incursions de ces insectes, *sed tolerabiliter laedunt.*

1. Préface du livre IV (Z., p. 204).
2. I, xxi, 18 (Z., p. 78).
3. V, xi, 6 (p. 302). On peut comparer encore III, ii, 14 (p. 145).

A l'égard des barbares eux-mêmes, si odieux naguère à un Ambroise, à un Prudence, Orose se sent beaucoup d'indulgence. Certes, il aime la *Romania* [1], il apprécie le bienfait de la civilisation romaine et paraît en croire les bases solides encore. Mais il estime que les barbares sont perfectibles. Ils commettent des horreurs, soit : au moins ne sont-il pas incapables de s'en repentir [2]. En somme, sans que sa pensée sur l'avenir de l'hégémonie latine se dégage bien nettement, Orose est déjà à demi résigné aux vicissitudes dont la génération précédente ne pouvait accepter la perspective sans révolte.

Ecrites avec une certaine chaleur d'éloquence, dans une langue où l'imitation des classiques, en particulier de Virgile, a laissé maintes traces, les Histoires d'Orose ont joui au moyen-âge d'une large influence. Nous en possédons plus de deux cents manuscrits, dont un *Laurentianus* du VI[e] siècle. Ce compilateur est devenu à son tour une source, pour le comte Marcellin, pour Jordanis, Bède, Isidore, Grégoire de Tours. Les époques de faible culture préfèrent à tout autre ce genre d'ouvrages. Au surplus, la conception maîtresse de l'œuvre était intéressante : Orose a contribué puissamment à faire de l'histoire chrétienne une province de l'apologétique, en l'employant à décrire l'action de la Providence dans les vicissitudes de l'humanité.

1. Il est un des premiers qui aient employé cette expression dans le style littéraire (III, xx, 11 ; VII, xliii). On la rencontre aussi chez Possidius, *Vita Augustini*, VI. Elle est plus ancienne en grec. Voy. Gaston Paris, *Mél. linguist.*, I, p. 18.

2. VIII, xl, 10.

III

Entre l'ouvrage d'Orose, écrit en 417/8 et le *de Gubernatione Dei*, de Salvien, rédigé entre 439 et 451, plus de vingt ans s'étaient écoulés. Les progrès des barbares étaient devenus trop évidents, leur force s'était trop brutalement affirmée, pour qu'aucun observateur capable de quelque perspicacité pût conserver le moindre doute sur la déchéance finale de la puissance romaine. Déjà ils tenaient la plus grande partie de la Gaule, l'Espagne, l'Afrique : chaque année les territoires indépendants se rétrécissaient davantage. Devant tant de calamités, les chrétiens eux-mêmes murmuraient véhémentement contre la Providence, qui laissait battre par les envahisseurs ariens ou païens les armées orthodoxes, et semblait se désintéresser du sort de l'Empire chrétien.

Ce fut Salvien qui entreprit de redresser sur ce point les défaillances de l'opinion publique.

Gennadius nous apprend, dans son *de Viris illustribus*, § LXVII que Salvien était prêtre de l'Église de Marseille. Nous avons de lui quelques lettres, neuf exactement ; nous voyons dans la quatrième qu'il s'était marié, fort jeune encore, avec la fille d'un païen, Palladia ; qu'il eut une fille, Auspiciola : qu'ils résolurent, lui et sa femme, quelques années plus tard, d'embrasser l'un et l'autre la vie ascétique, et que les parents de la jeune femme en conçurent tant de dépit qu'ils se brouillèrent avec leurs enfants. D'après certaines indications de ses œuvres, Salvien devait être originaire de Trèves [1]. Une partie de sa vie se passa à

1. *de Gub.*, VI, XIII, 72 (texte douteux) ; VI, XV, 84 ; VII, VI, 25 ; *Ep.* I, 5.

Lérins, puis à Marseille ; il fit aussi un séjour en Afrique[1]. Il mourut dans un âge assez avancé[2]. Voilà à peu près tout ce que nous savons de lui.

Gennadius cite de Salvien divers ouvrages qui se sont perdus. En dehors des lettres susmentionnées et du *de Gubernatione Dei*, nous n'avons plus qu'un opuscule en 4 livres, intitulé *aduersus Auaritiam* par Gennadius, *ad Ecclesiam* par les manuscrits et par Salvien lui-même[3], et qui est antérieur au *de Gubernatione*, puisqu'il y est cité[4]. Sous le pseudonyme de Timothée, Salvien s'y adresse à ceux qui négligent, à leur lit de mort, de faire présent à l'Église de leurs biens et qui achèvent, par cette suprême avarice, de mettre le sceau aux longues cupidités de leur vie. Selon lui, cette oblation des richesses terrestres au bénéfice de l'Église, pourvu qu'elle soit accomplie avec larmes et componction, est le meilleur moyen d'effacer les fautes passées[5]. Cette exigence, il l'impose à tous les états, aux laïcs comme aux religieux, et il prétend la justifier par une série de textes scripturaires qu'il oppose aux suggestions d'un bon sens terre à terre, spécialement aux perplexités des parents, inquiets de laisser leurs enfants démunis de toutes ressources.

Une injonction aussi absolue nous induit à nous méfier quelque peu de son jugement et de son esprit critique. Peut-être le *de Gubernatione Dei* n'est-il point pour annuler cette impression équivoque.

L'ouvrage comprend huit livres, dont le dernier est inachevé[6]. Salvien s'en prend d'abord à ceux que

1. V, xvi, 70.
2. « Viuit usque hodie in senectute bona », écrit Gennadius, vers 470.
3. *Ep.* ix.
4. IV, i.
5. *Ad Eccl.*, I, x.
6. Un développement amorcé, VII, i, 2, n'y figure pas non plus.

l'accablement de cette lugubre époque induisait à douter de la Providence. Puis au livre III il aborde la partie essentielle de sa thèse.

Si les chrétiens se plaignent, c'est sans doute qu'il leur semble qu'adorant le vrai Dieu ils devraient bénéficier d'une protection tutélaire. Mais en quoi consiste cette foi dont ils se prévalent pour réclamer comme leur dû un traitement d'exception ? Ne consiste-t-elle pas essentiellement à observer les commandements de Dieu ? — Salvien est arrivé là où il voulait en venir. Il va maintenant s'attacher à démontrer que, non seulement les maux dont les chrétiens souffrent n'accusent en rien la Providence, mais que si la Providence ne châtiait pas tant d'outrages journellement commis contre sa loi, c'est alors qu'il faudrait douter de la réalité de son action. Les crimes, les hontes, les scélératesses de la *plebs romana* ; voilà la cause directe de tant de calamités. « (Deus) ideo nos perferre haec mala patitur, quia meremur ut ista patiamur[1]. »

Il oppose ensuite, en un long tableau où abondent les traits pittoresques, les vices de la civilisation romaine aux qualités, mêlées de défauts sans doute, mais indiscutables, des peuplades victorieuses. Ce parallèle saisissant se poursuit jusqu'au bout de l'œuvre.

Aux Romains, il attribue toutes les difformités morales, l'ivrognerie, le mensonge, l'orgueil, le parjure. *Proprium est Romanorum paene omnium malum*[2]. Les Africains, il les juge pires encore : on dirait qu'ils sont la sentine où les turpitudes de l'univers entier sont venues se déverser.

1. IV, LIV.
2. VII, LXII.

« Au point de vue de la vie, des actes, nous sommes plus mauvais que les barbares, tout hérétiques ou païens qu'ils soient. Il n'y a d'exception à faire que pour les religieux (*omnes religiosos*) et pour quelques laïcs pareils aux religieux (*deinde nonnullos etiam saeculares religiosis pares, aut, si id nimis grande est, aliqua tamen religiosis honestorum actuum probitate consimiles*). Quant aux autres, tous ou presque tous, ils sont plus coupables que les barbares [1] ».

De posséder la loi catholique est, sans doute, un avantage immense, mais encore faut-il s'en rendre digne. « Quod lex bona est, nostrum non est : quod autem male uiuimus, nostrum est [2]. » A vices égaux, la connaissance de cette loi divine ne fait qu'aggraver la responsabilité romaine par rapport à la responsabilité barbare.

Chez les envahisseurs, Salvien admire maintes vertus. Ils s'aiment les uns les autres : « *Mutuo amant*, omnes paene Romani se mutuo persequuntur [3]. » Aussi voit-on des pauvres, des veuves, des orphelins qui préfèrent s'en aller vivre au milieu des Goths et des Bagaudes, et que ce choix ne déçoit point. — Ils sont chastes, surtout les Goths et les Saxons [4]. Ils ignorent les impuretés du cirque et du théâtre [5]. Chez eux, la fornication est un crime, tandis que les Romains s'en font gloire [6]. Ils ont exterminé, par certaines mesures énergiques, en Afrique spécialement, des horreurs dont les Romains ne rougissaient pas [7]. « Chose incroyable et inouïe, ils ont réussi à les obliger à la pudeur [8]. » — Qu'ils soient hérétiques, il n'y faut point contredire;

1. IV, LXI.
2. *Ibid.*
3. V, XV.
4. VII, LXIV.
5. VI, XXXV.
6. VII, XXIV.
7. VII, XCIV.
8. VII, CVII.

mais cela encore est la faute des Romains. « Etiam ipsae quondam haereses barbarorum de Romano magisterio fluxerunt, ac perinde etiam hoc nostrum crimen est, quod populi barbarorum haeretici esse coeperunt [1]. »

Comment s'étonner que Dieu leur ait donné l'Aquitaine et presque tout l'empire, puisqu'ils y exercent une œuvre de salubrité [2] ? Leur rôle est, au total, un rôle purificateur : « *Barbari ad emendandam nostrarum turpitinum labem exliterunt* [3]. »

Cette comparaison entre la *Romania* et la barbarie, toute à l'honneur de celle-ci, marque un nouveau développement de l'évolution esquissée par Orose. Salvien est déjà plus qu'à demi résigné à la chute de Rome. Certains historiens, comme Hauréau [4], lui ont reproché avec colère cette sorte de trahison. Même dans l'aristocratie gallo-romaine, de tels fléchissements n'étaient point rares au V[e] siècle [5]. Au surplus, il faut se garder d'agréer sans réserve les paradoxes enflammés de Salvien : une ou deux générations après la sienne, saint Césaire nous montre au vif la bestialité de ces barbares chers au cœur de Salvien, leur penchant à l'ivresse, à l'homicide, à la luxure. Mais il ne serait pas surprenant qu'avec son éloquence fougueuse, sa verve haute en couleurs, sa tonitruante rhétorique, formée à l'école des Pères plus encore qu'à celle des classiques, Salvien ait contribué à incliner les esprits à l'acceptation du nouvel état de choses qui était en train de se constituer, parmi tant d'angoisses et d'épreuves.

1. V, xiv.
2. VII, xxiv.
3. VII, xciv.
4. *Mém. de l'Acad. des Inscr. et belles-lettres*, t. XXVI (1867), p. 142.
5. Cf. Roger, *L'Enseign. des lettres class. d'Ausone à Alcuin*, p. 62.

IV

Pourtant le culte de la Rome éternelle n'était pas aboli dans tous les cœurs. Le pape Léon le Grand célébrait magnifiquement vers le milieu du V[e] siècle la prodigieuse fortune de la Ville, groupant sous son hégémonie tant de peuples divers pour que fût plus aisée la diffusion de l'Evangile, et devenue encore plus majestueuse dans sa puissance spirituelle qu'elle ne l'était jadis de toutes ses grandeurs de chair [1]. Les courts sermons de Léon sont pleins d'une sève doctrinale que n'affadit aucune recherche excessive du bien-dire : c'est un langage simple et fort, tout à fait digne de ce pontife admirable, qui sut défendre Rome par sa diplomatie contre la menace d'Attila [2], qui la racheta des cruautés de Genséric [3] et affermit plus qu'aucun autre de ses prédécesseurs le prestige souverain de la papauté [4]. Mais ce n'est pas seulement par sa

1. *Sermo* 82 *In natali apost. Petri et Pauli*, § 1 (P.L., LIV, 422).
2. Cf. saint Prosper, *Chron. ad a.* 452.
3. Ibid., ad a. 451.
4. Cf. *Ep.* XVI ; CLVI, 2. C'est lui qui, contre les empiètements de l'évêque Hilaire d'Arles, obtint en 445 de l'empereur Valentinien III un édit « ne quid praeter auctoritatem sedis istius inlicitum praesumptio attentare nitatur » (v. *Ep.* X-XI). — Il faut citer ici quelques-uns des papes antérieurs à lui. Les lettres et décrétales du pape Siricius (384-399) sont dans MIGNE, XIII, 1115-1196 ; celles d'Anastase I (399-402), *ibid.*, XX, 51-80 (une lettre à Venerius, découverte en 1871 dans un manuscrit de Bruxelles, a été rééditée par J. VAN DEN GHEYN, dans R.H.L.R., IV (1899), p. 1-12) ; celles d'Innocent I, XX, 463 et s. ; celles de Zosime (417-418), XX, 639 et s. ; celles de Boniface I (418-422), XX, 749 et s. ; celles de Célestin (422-432), L, 417 et s. ; celles de Sixte III (432-440), L, 581 et s. Cf. K. SILVA-TARONCA, *Ueberlieferungsgesch. der Papstbriefe des 4, 5 u. 6 Jahrhund.*, dans Z.K.T., 1919. La fameuse décrétale *de recipiendis et non recipiendis libris* attribuée inexactement sans doute au pape Gélase, et qui peut passer pour le prototype de l'*Index librorum prohibitorum*, a été fort étudiée en ces derniers temps : Dobschütz, dans T.U., 38, 4 (1912), de Bruyne, R.Bén.,

dextérité pratique et sa ferme souplesse que saint Léon s'acquit une autorité œcuménique : c'est aussi par sa science de docteur [1]. Au cours des luttes relatives à l'Eutychianisme, il fournit au concile de Chalcédoine, dans sa fameuse lettre à Flavianus [2], les éléments essentiels des décisions dogmatiques qui y furent arrêtées. En même temps, il pourchassait en Occident les restes vivaces du manichéisme et du priscillianisme, exigeait des pélagiens soucieux de rentrer dans l'Eglise une rétractation formelle, imposait à tous au milieu de l'universelle anarchie le sentiment qu'il n'y avait plus de méthode et d'unité que dans l'Eglise catholique.

V

L'*Historia persecutionis Africanae prouinciae temporibus Geiserici et Hunirici regum Wandalorum*, due à l'évêque Victor, de Vita, en Byzacène (= sud de la Tunisie), comprend trois livres — et non cinq, selon la division fautive des anciennes éditions [3]. L'ouvrage raconte les persécutions que les Vandales firent subir aux chrétiens depuis leur invasion dans l'Afrique du Nord (429) jusqu'à la mort d'Hunerich (484). Victor le rédigea en exil, vers 486, aux confins de la Tripolitaine. Il s'attache surtout à décrire les abominations commises par les barbares ariens, les affreuses souf-

1913, 187-207 et 315-333. Les opuscules authentiques de Gélase sont dans P.L., LIX : étude sur sa langue dans A.L.L., XII, 1 et s.

1. Le titre de Docteur de l'Église lui a été décerné par Benoît XIV en 1754.

2. *Ep.* XXVIII (du 13 juin 449).

3. Cf. F. Ferrère, dans *Rev. de Philol.*, 1901, p. 110-123, 320-336.

frances infligées aux évêques, aux prêtres, aux vierges consacrées, aux simples fidèles. L'histoire de Victor de Vite a le tour d'une longue et douloureuse *Passio martyrum*. En plus d'un cas l'auteur tient à marquer qu'il a été le témoin des faits qu'il rapporte, ou qu'il en a vu les victimes. Il a pris le soin d'insérer diverses pièces officielles dans sa narration, par exemple l'édit d'Hunerich prescrivant de donner toute liberté de prédication aux évêques ariens; l'ordonnance préparatoire au colloque de Carthage en 484; le *libellus fidei* d'Eugène, évêque de Carthage (l. II); un second édit d'Hunerich contre les catholiques, prélude de nouvelles atrocités (l. III). Les récits de Victor ont l'attrait de l'horrible : il s'attarde à décrire les pires tortures, à dénombrer les coups, à faire voir les chairs pantelantes. Il cherche les effets oratoires et il emprunte volontiers ses tours et ses mots à la langue poétique; mais ce souci de l'effet s'allie chez lui à une incuriosité ou à une ignorance remarquable de la morphologie et de la syntaxe traditionnelles.

VI

Vigile de Thapse (= Thapsus, en Byzacène) assista au colloque de Carthage (1er février 484) entre évêques catholiques et ariens, raconté par Victor de Vite dans son *Histoire de la persécution des Vandales*. Parmi les traités que le jésuite Chifflet a revendiqués par lui dans son édition de 1664, reproduite par Migne[1], il n'en est que deux qui soient certainement authen-

1. T. LXII.

tiques, le dialogue *contra Arianos, Sabellianos et Photinianos*, et les cinq livres *contra Eutychetem*[1]. Dans le premier de ces deux ouvrages, Vigile mentionne un livre contre l'évêque arien Marivadus (II, XLV), et un autre écrit contre l'évêque arien Palladius (II, L). Ces opuscules paraissent perdus : ceux que Chifflet a imprimés sous les mêmes titres ne sont pas de Vigile[2]. Il n'y a point de raisons sérieuses de revendiquer pour lui les autres traités recueillis par Chifflet.

1. Pour les divers problèmes littéraires et théologiques connexes à l'œuvre de Vigile, cf. FICKER, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897.

2. Le premier appartient probablement à Itacius d'Ossonuba ; le second à Phébade d'Agen, au moins pour le livre II (= *de Fide orthodoxa contra arianos*), car le livre I reproduit simplement les actes du Synode d'Aquilée (381).

CHAPITRE III

La Poésie latine chrétienne au Ve siècle

BIBLIOGRAPHIE

I. — Prudence. — Un savant suédois, Bergman (S.B.W., CLVII [1908], Abh. V), a dénombré 320 manuscrits des poésies de Prudence. Parmi ces manuscrits, 27 seulement contiennent toute l'œuvre du poète; la plupart appartiennent au xe siècle; ils se divisent en deux familles, que permettent de distinguer l'ordre de succession des poèmes et, dans la seconde famille, le rattachement au *Peristephanon* des deux dernières hymnes du *Cathemerinon*. Le manuscrit principal est le Puteanus *siue* Parisiensis 8084, du vi^e siècle (Bibl. Nat.). Bergman a promis une édition critique de Prudence. La dernière en date est celle de Dressel, Leipzig 1860. Migne (t. LIX et LX) a reproduit l'édition d'Arevalo, Rome 1788. Ed. spéciale de la *Psychomachia* par Bergman, Upsala 1897 (avec commentaire). Bon choix, de Lietzmann, K.T., n° 47/49 (1910).

L'ouvrage essentiel sur Prudence est toujours la thèse de A. Puech, *Prudence, Étude sur la Poésie latine chrétienne au IVe siècle*, Paris 1888. Il y faut joindre la série d'articles de Paul Allard, dans R.Q.H., t. XXXV à XXXVII, et le travail de P. Chavanne sur le *Patriotisme de Prudence*, dans la R.H.L.R., IV (1899), p. 385. Une étude sur la langue de Prudence s'imposera dès que l'édition Bergman aura paru.

L'*Apotheosis* est traduite en partie dans Felix Clément, *Les poètes chrétiens*..., P. 1857, p. 139-161. Le *Cathemerinon* l'est aussi dans Bayle, P. 1868, et dans Anot de Maizières, *Nouveau choix de Pères latins*, P. 1853, p. 126-199; spécimens du *Contra Sym-*

machum, dans Clément, *op. cit.*, p. 88-138. Poizat, *Les poètes chrétiens*, Lyon-Paris 1902, p. 243, a transposé quelques hymnes de Prudence en français.

II. — Orientius. — Texte dans P.L., t. LXI, 977-1000 (qui reproduit Martène), et dans C.V., XVI, 171 (1888, R. Ellis). — Traduction française du *Commonitorium* et des prières dans Louis Bellanger, *Étude sur le poème d'Orientius*, Paris 1902, p. 293-339.

III. — Alethia. — P.L., LXI, 937-970 (Migne a eu le tort de reproduire l'édition fantaisiste de Gagny [Lyon 1536] au lieu de celle de G. Morel [P. 1560]); C.V., t. XVI, p. 335 (1888, Schenkl).

IV. — Paulin de Pella. — L'*Eucharisticos* n'a pas été recueilli dans Migne; la meilleure édition est celle de Brandes, dans C.V., XVI, p. 263-334. — Traduction française par Corpet, dans les Œuvres d'Ausone (collection Panckoucke), I, 348 et s. — Pour la langue de Paulin, cf. Devogel, *Étude sur la latinité et le style de Paulin de Pella*, Bruxelles 1898.

V. — Claudianus Mamertus. — Texte dans P.L., LIII, 697-790 (qui reproduit Gallandi); et dans C.V., t. XI (1885, Engelbrecht), qui donne seulement le *de Statu animae* et les *Lettres*.

VI. — Dracontius. — Texte dans P.L., LX (l'*Hexaemeron* [= *Laudes Dei*, I, 118-754], figure aussi, comme morceau séparé, au tome LXXXVII); dans M.G.H., XIV (1905, Vollmer); et dans P.L.M., vol. V (1914, Vollmer, avec des améliorations). — L'*Orestis Tragœdia* et les *Carmina minora* (un florilège de Vérone leur donne le titre de *Romulea*, synonyme probablement de *Latina* [*carmina*]) se trouvent dans M.G.H., p. 197 et 132, et dans P.L.M., V. — Pour la langue, v. M.G.H., p. 431 et s.

VII. — Sedulius. — Nombreux manuscrits des poèmes de Sedulius, dont deux *Bobienses* du VIIe s. pour le *Carmen Paschale*, dont le prestige fut considérable au moyen-âge (v. Manitius, *Gesch. d. lat. Litt. d. Mittelalt.*, à l'Index *s. u. Sedulius*). — Texte dans P.L., XIX, 533-754 (qui reproduit Arevalo, Rome 1794); C.V., t. X (1885, Huemer).

VIII. — Sidoine Apollinaire. — Texte dans P.L., LVIII (qui reproduit Sirmond, Paris 1614); et dans M.G.H., VIII (1887, Lütjohann). Petite édition de P. Mohr, 1895 (B.T.). — Traduction française par Grégoire et Collombet, P. 1836, 3 vol., et par Eug. Baret, P. 1887 (coll. Nisard). — A consulter : Paul Allard, *Saint Sidoine Apollinaire* (coll. *les Saints*), P. 1910. Quelques

bonnes observations grammaticales dans Eug. Baret, *Œuvres de Sidoine Apollinaire*, P. 1879, p. 106-123. Voir surtout Lütjohann, *Index*, p. 449 et s.

SOMMAIRE

I. Prudence. Sa vie. — II. Le *Cathemerinon*. — III. Le *Peristephanon*. — IV. Les poèmes didactiques. Le patriotisme de Prudence. La *Psychomachia*. Le *Dittochaeon*. — V. La poésie de Prudence. — VI. Le poème d'Orientius. L'*Alethia*. — VII. Paulin de Pella. — VIII. Claudianus Mamertus. — IX. Dracontius. — X. Sedulius. — XI. Sidoine Apollinaire.

I

« Je vis, sauf erreur, depuis cinquante années, auxquelles il en faut ajouter sept encore... Le terme n'est pas loin, et je vois venir les jours qui confinent à la vieillesse. Qu'ai-je fait d'utile pendant un si long temps ? mon enfance a pleuré sous le claquement de la férule. Puis, déjà gâté, j'ai revêtu la toge, j'ai appris à débiter de coupables mensonges. Les impudences du vice, les emportements de la luxure, toutes les vilenies fangeuses et perverses (quel remords et quel dégoût !) ont souillé ma jeunesse. Les luttes de la parole ont ensuite armé mon esprit inquiet; l'entêtement malsain de vaincre m'a jeté dans des conjonctures pénibles. Deux fois j'ai gouverné de nobles cités sous l'autorité des lois, rendant la justice aux bons, terrifiant les coupables. Enfin la bonté du prince m'honora d'un grade élevé dans la milice et me plaça au premier rang auprès de sa personne. Et pendant ce temps la vie s'envole, mes cheveux blanchissent, et j'oublie que je suis né sous le consulat du vieux Salia [a. 348]... Ma fin approche. Eh bien! que mon âme pécheresse dépouille ses folies, et, si elle ne peut rendre hommage à Dieu par ses mérites, qu'elle le fasse par sa voix tout au moins ! »

C'est dans la Préface de ses poésies, publiées par

lui-même en 405 que Prudence nous livre ces détails biographiques et le secret de sa vocation poétique. Avocat, haut fonctionnaire, peut-être *comes primi ordinis*, il avait senti le besoin de réparer les fautes de sa vie, et il attribua à son tardif effort poétique la valeur d'une pénitence et d'une expiation.

Il énumère dans cette même Préface (v. 37 et s.) la série des œuvres qu'il présente à ses lecteurs :

« Que les hymnes enchaînent le jour au jour, et que nulle nuit ne s'écoule sans chanter le Seigneur (= *Cathemerinon*), que ma voix combatte les hérésies (= *Apotheosis*), défende la foi catholique (= *Hamartigenia*), foule aux pieds les sacrifices des païens (= *Psychomachia*), prépare, ô Rome, la chute de tes idoles (= *Contra Symmachum*), dévoue ses vers aux martyrs et loue les apôtres (*Peristephanon*). »

En dehors des poèmes que Prudence désigne ainsi par des périphrases (on notera l'imprécision de celle qui vise la *Psychomachia*), Gennadius lui attribue un *Tropaeum* — sans doute faut-il lire *Dittochaeon* — ; et un *Hexaemeron* dont nous ne savons rien par ailleurs.

Poésies lyriques, poésies didactiques, telle est la division traditionnelle de l'œuvre de Prudence, et il y a lieu de s'y tenir.

II

Le *Cathemerinon* est un recueil de douze hymnes, dont les six premières sont destinées à célébrer les différents « moments mystiques » de la journée du

chrétien. Hymne pour le chant du coq (I); hymne du matin (II); hymne avant et après le repas (III-IV); hymne pour l'heure où on allume les lampes (V); hymne avant le sommeil (VI). Le cycle des actes quotidiens est clos. Les hymnes VII et VIII disent les vertus du jeûne, la seconde étant faite spécialement pour la neuvième heure qui en marque le terme. L'hymne IX (*Hymnus omni horae*) est un cantique d'actions de grâces envers le Christ, dont les principaux miracles y sont rappelés. L'hymne X s'adresse aux morts et leur promet la résurrection. Les hymnes XI et XII célèbrent les fêtes de Noël et de l'Épiphanie.

De cette œuvre lyrique, une faible partie seulement a passé dans l'usage liturgique de l'Église[1]. C'est que Prudence s'est volontairement dérobé à l'extrême simplicité dont saint Ambroise et saint Hilaire s'étaient imposé la loi dans leurs chants d'Église. A côté du populaire dimètre iambique acatalectique (I, II, XI, XII) ou catalectique (VI), il a employé des vers et des strophes de caractère beaucoup plus ambitieux : sénaire iambique (VII) : tétramètre trochaïque catalectique (IX); trimètre dactylique hypercatalectique (III); dimètre anapestique catalectique (X); hendécasyllabe phalécien (IV); petit asclépiade (V); strophe saphique (VIII). Il a voulu faire œuvre de lettré, de poète *doctus*, comme on disait au temps de Catulle et d'Horace. — La même prétention se trahit dans la composition des pièces. Prudence cherche à amplifier, à féconder sa matière en y insérant des récits ou des descriptions empruntées à la Bible. Il cultive le développement littéraire, avec le désir conscient et avoué de capter un peu du prestige dont rayonnaient encore les poètes

1. Par ex. quelques strophes des hymnes I, II, XII.

classiques. « Un sentiment qui n'est pas chrétien, celui de la gloire humaine, un amour qui n'est pas chrétien, celui de l'art compris et recherché pour lui-même, reparaît au fond de cette inspiration nouvelle, et le génie des temps qui vont disparaître se glisse insensiblement et se mêle, immortel malgré tout, dans celui des temps qui naissent[1]. » Ce grand effort n'est pas resté stérile. Prudence rencontre des développements heureux, des strophes d'un coloris vif et délicat, comme celle-ci, à propos des Saints Innocents, dans l'Hymne pour l'Épiphanie (v. 125 et s.) :

« Salut, ô fleurs des martyrs, que, sur le seuil même de la lumière, le persécuteur du Christ a fauchées, comme la rafale les roses naissantes. — Premières victimes du Christ, tendre troupeau des immolés, au pied même de l'autel vous jouez innocemment avec la palme et les couronnes... »

Il faut reconnaître d'ailleurs que des accents aussi touchants et originaux ne se répètent guère dans ces hymnes. Pour une tentative aussi grandiose, il eût fallu à Prudence plus de souffle; il lui eût fallu surtout un sentiment plus exact de la mesure, qui l'eût averti de ne pas faire des pièces si longues[2] et de subordonner les diverses parties d'un même morceau à l'impression d'ensemble, au lieu d'obliger chaque développement à rendre tout ce qu'il croyait en pouvoir tirer.

III

Les mêmes défaillances de goût s'accusent d'une

1. A. Puech, *Prudence*, p. 97.
2. La pièce la plus courte, la viiie, a 80 vers; la xiie en a 208.

façon quelquefois plus choquante encore dans le *Peristephanon* (= poème « sur les couronnes » [des martyrs]), dont l'idée première est pourtant si intéressante.

On sait l'éminente dignité du martyr dans la primitive Église. Le mot de Pascal : « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger[1] », résume une impression qui est de tous les temps. Aux yeux des premières générations chrétiennes, le martyr était l'image du parfait chrétien par la foi et par l'amour; il devenait digne, de la part de ses frères, d'une éternelle vénération, en tant que dépositaire privilégié des énergies de l'Esprit. Pour honorer les martyrs défunts, le christianisme s'appropria les usages funéraires traditionnels dans la société païenne, quitte à les modifier selon son propre idéal. Les corps des martyrs étaient déposés au milieu des tombes des simples fidèles, en dehors de la ville; et c'est là que se réunissait le peuple pour les commémoraisons accoutumées. Une fois la sécurité définitivement conquise, au IV[e] siècle, ces cérémonies furent entourées d'un plus vif éclat et prirent le caractère de véritables fêtes populaires. Sur tous les points du monde romain, les basiliques sortirent de terre. La célébration de la fête d'un grand nombre de martyrs tendit à franchir peu à peu les étroites limites où elle était primitivement confinée. Tel anniversaire, quasi-familial au début et propre à une communauté déterminée, devint presque œcuménique. L'usage s'établit d'invoquer les martyrs, de solliciter leur intercession. De leurs reliques, une puissance était censée émaner, qui apparaissait comme susceptible de se communiquer, et dont l'efficace se faisait sentir, soit pour les guérisons, soit

1. Ed. Brunschvicg, sect. ix, pensée 593, p. 595.

dans les exorcismes. Beaucoup de fidèles recherchaient la faveur d'être enterrés dans le voisinage de leurs tombeaux, et l'on donnait volontiers aux enfants des noms de martyrs en vue de leur assurer une protection et une sauvegarde[1].

Prudence, qui partageait en pleine union de cœur et d'enthousiasme ces sentiments de vénération à l'égard des *témoins* de la foi, conçut le projet hardi de faire de leurs « passions » la matière d'une série de poèmes lyriques.

De tentative antérieure à la sienne, on ne pourrait guère citer que celle de l'évêque de Rome, Damase (366-384), le premier pape (selon les vraisemblances) qui ait essayé de faire en latin œuvre littéraire[2]. Mais la tentative de Damase avait un caractère assez différent. Grand constructeur et grand restaurateur de monuments destinés au culte, son dessein, selon les termes de Rossi, fut « d'embrasser non pas seulement quelques monuments choisis de l'Église romaine, mais bien tous, en première ligne ceux des martyrs, dans l'ample circonférence des cimetières suburbains, et de les orner de *tituli* historiques, pour l'instruction des

1. Voir sur tous ces faits le livre excellent de H. Delehaye, *Les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912.

2. Pour Victor Ier, voir plus haut, p. 75 ; pour Sixte II et le traité du pseudo-Cyprien *ad Novatianum*, p. 219, note 1. — Deux lettres en latin du pape Cornelius (251-253) figurent dans la série des lettres de saint Cyprien (*Ep.* xlix, l) ; cinq autres se sont perdues, qu'on peut repérer grâce aux allusions de Cyprien (*Ep.* xlv, 1 ; xlviii, 1 ; l ; lix, 1-2). Édition spéc. des deux lettres conservées, par G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, Rome, 1899, p. 72-86. — Une décision du pape Étienne relative au baptême des hérétiques est citée par saint Cyprien (*Ep.* lxxiv, 1). — Les lettres du pape Libère (352-366) figurent dans la P.L., t. VIII : il en est quatre (lettres *Studens paci*, *Pro deifico*, *Quia scio*, *Non doceo* : *ibid.*, 1365-1372) qui ont été l'occasion de grands débats sur l'orthodoxie de Libère : voy. J. Zeiller, dans B.A.L.A.C., 1913, p. 20-51.

contemporains et de la postérité ». Majestueusement gravées par un lapicide plein de goût, Furius Dionysius Filocalus, les épigrammes de Damase furent lues avidement et transcrites par les pèlerins qui visitaient les *mirabilia* de Rome. Beaucoup de ces marbres furent brisés dès le VI[e] siècle par les Goths ; heureusement des recueils manuscrits en avaient été faits de bonne heure. La divination de Rossi a largement contribué à déterminer les critères d'authenticité des inscriptions damasiennes[1]. Au point de vue littéraire, il faut avouer qu'elles ne réservent guère que des déceptions : « Jamais plus mauvais vers, déclare un peu irrévérencieusement Mgr Duchesne, n'ont été transcrits avec un tel luxe. S'ils n'étaient que mauvais! Mais il sont vides d'histoire, obscurs, et ne contiennent guère que des banalités[2]. »

Ces centons virgiliens, vagues et incolores, avec leurs formules stéréotypées et leurs incorrections métriques, il ne paraît pas douteux que Prudence les ait connus. Le *Peristephanon* XI n'est, dans une partie tout au moins, que l'amplification d'une des épigrammes de Damase. Cependant Prudence n'a nommé nulle part Damase lui-même. De tels essais devaient lui paraître chétifs auprès de la série de poèmes qu'il méditait de réaliser.

Ce sont surtout des légendes espagnoles et des légen-

1. Ces critères sont au nombre de trois : le témoignage de Damase lui-même, le style, la forme des caractères. Cf. IHM, dans Rh.M., t. L (1895), p. 491 et s.

2. *Hist. anc. de l'Égl.*, II, 482. Cf. *Anal. Bolland.*, XVI, 239. — MIGNE a reproduit dans la P.L., t. XIII, l'édition de MERENDA (Rome, 1754). La meilleure édition est celle de IHM, *Damasi epigrammata* (*Anthol. lat. supplementa*, I, Leipzig, 1895) ; trad. française de Dom LECLERCQ dans le *Dict. d'Arch. chr. et de Lit.*, art. *Damase*.

des romaines qu'il entreprit de parer d'art et de poésie dans les quatorze hymnes du *Peristephanon*.

« Hispanos Deus adspicit benignus[1] ! »

Son patriotisme local réserva aux martyrs d'Espagne les pièces I, III, IV, V, VI, VIII, où il célèbre successivement deux soldats espagnols, deux frères, Hemeterius et Celedonius, mis à mort pour avoir refusé de sacrifier sur les autels païens ; sainte Eulalie, de Mérida ; dix-huit martyrs de Caesaraugusta (= Saragosse) ; le diacre Vincentius, également de Saragosse ; l'évêque Fructuosus, de Tarraco (= Tarragone), et ses deux diacres ; les martyrs de Calagurris (= Calahorra). A cette série, on peut joindre les pièces VII et X relatives, l'une au martyr pannonien Quirinus, évêque de Siscia (= Sissek, en Croatie), l'autre à saint Romain, diacre de Césarée, dont le culte s'était propagé jusqu'en Espagne, ainsi que la pièce XIII, consacrée à la vie et à la mort de saint Cyprien, martyr œcuménique. — Les autres morceaux ont été inspirés à Prudence par un voyage qu'il fit à Rome, vers 402 ou 403. Pèlerin ému et fervent, il parcourut la Ville éternelle, ses sanctuaires, ses catacombes, il étudia les tableaux des églises, déchiffra les inscriptions, et aux récits des *Passions* de martyrs romains tels que saint Laurent (II), saint Cassien (IX), saint Hippolyte (XI), saint Pierre et saint Paul (XII), sainte Agnès (XIV), il put ainsi mêler quantité de descriptions où les archéologues modernes rencontrent une aide précieuse pour leurs investigations personnelles. Les

1. Hymne VI, 4. — PAUL ALLARD a donné dans la R.Q.H., 1885, p. 353 et s., un spécimen très réussi de critique des sources de Prudence. L'enquête pourrait être développée.

traits par lesquels il caractérise l'impression de la catacombe de la voie Tiburtine, quoique moins « romantiques » que le fameux morceau de saint Jérôme dans son *Commentaire sur Ezéchiel* (XL, 5), ne manquent ni d'exactitude ni de pittoresque :

« Non loin des murs de Rome et de la zone cultivée qui les entoure, une crypte cachée ouvre ses fosses profondes. La pente étroite d'un sentier qui replie sur lui-même ses degrés conduit dans les anfractuosités de cette retraite, d'où la lumière est absente. Car le jour atteint à peine la première ouverture des portes et n'éclaire que le seuil du vestibule. A mesure que l'on avance dans les dédales de la caverne, la nuit devient plus épaisse, quoique, de temps en temps, les ouvertures pratiquées dans la voûte y fassent pénétrer un brillant rayon de soleil. Au milieu des obscurs détours formés par les chambres étroites et les noires galeries qui se croisent, un peu de jour tombe ainsi d'en-haut, dans les entrailles de la colline. Dans le fond de la crypte souterraine, il est encore possible de deviner l'éclat et de suivre la lumière du soleil absent[1]. »

Rome la belle, *pulcherrima Roma*[2], avait inspiré à Prudence, par la magnificence de ses édifices, sinon par la pureté de ses mœurs, une admiration dont le *Peristephanon*[3] — comme aussi d'autres œuvres du poète — porte la marque. Il plaint ses compatriotes de vivre si loin d'elle. Mais c'est la Rome chrétienne, avec ses basiliques, ses baptistères, ses marbres, ses peintures, ses mosaïques, qui avait attiré principalement les regards du provincial émerveillé ; et Prudence a su rendre en observateur attentif et en témoin fidèle les manifestations multiples où le christianisme victorieux exprimait dès lors sa vitalité.

1. *Perist.*, XI, 155-168. J'emprunte la traduction de PAUL ALLARD, R.Q.H., XXXVI (1884), 48.
2. *Perist.*, XI, 231. Cf. Virgile, *Géorg.*, II, 534.
3. *Perist.*, II, 529.

Quant au fond même de ces poèmes et à leur facture artistique, plus d'une réserve s'impose. Prudence a alimenté son inspiration à des sources variées : la *fama*, c'est-à-dire les traditions populaires, la liturgie ecclésiastique, les représentations figurées, les inscriptions, surtout la littérature des *Actes* tardifs, si différents des admirables et touchants récits des premiers siècles (tels que le *Martyre* de saint Polycarpe, la *Lettre* des Martyrs lyonnais, la *Passion* de Perpétue et de Félicité, etc...). Il a accepté et reproduit les clichés, les conventions, la rhétorique déclamatoire de cette fâcheuse hagiographie. Passons condamnation sur les scènes de torture où il se complaît : de ces « exquises morts » « les rares cruautés » (comme dira d'Aubigné, dans ses *Tragiques*[1]), sont à leur place dans les joutes oratoires entre l'accusé et le juge. Ce qu'il y a de plus pénible, c'est la verbosité grandiloquente qu'il prête à ses martyrs : tour à tour ironiques et déchaînés (la douce Eulalie, élevée sous l'aile de sa mère, ne crache-t-elle pas au visage du préteur ?), ses héros et ses héroïnes fatiguent la patience des magistrats et celle du lecteur par des discours interminables où les lieux communs de l'apologétique traditionnelle s'associent à des inventions plus fastidieuses encore. Saint Romain développe longuement cette idée bizarre que la torture n'est point chose si exceptionnellement affreuse, puisque les maladies ordinaires, pleurésie, fièvre, goutte, rhumatisme, et les opérations chirurgicales, infligent aux patients des souffrances toutes pareilles[2]. Saint Laurent esquisse un parallèle presque bouffon entre les maux physi-

1. Ed. Lalanne, 1857. *Les Feux*, p. 178.
2. *Perist.*, III, 127.

ques et les maux de l'âme, et il clôt l'énumération par un calembour à l'adresse du juge, à qui il déclare qu'il souffre, lui, du *morbus regius* (= la jaunisse)[1]. Un « questionné » ne débite pas moins de six tirades — les deux dernières de 32 et de 93 vers — après avoir subi l'ablation de la langue[2] ! Prudence ne sait pas se borner ; il tend à la prolixité et à la déclamation par la pente naturelle de son tempérament d'Espagnol, nourri de rhétorique romaine, mais qui a mal compris les modèles de haute raison que lui fournissaient les classiques avec lesquels il s'efforçait de rivaliser.

Ce manque de tact littéraire est d'autant plus regrettable que les morceaux brillants, les développements bien venus, les strophes subtilement aménagées ne sont pas rares dans le *Peristephanon*. L'effort réalisé par Prudence est digne de respect. Et quelle variété dans sa métrique ! Quelle virtuosité technique[3] ! Mais tout l'intérêt archéologique et historique de cette œuvre, non plus que certaines réussites heureuses, ne sauraient dissimuler les faiblesses de l'exécution ni les méprises d'un goût trop peu sûr.

IV

Une autre série de poèmes se rattachent au genre

1. *Ibid.*, II, 264.
2. *Perist.*, X, 133 et s.; 426 et s.; 587 et s.; 801 et s.; 928 et s.; 1007 et s.
3. Voici le tableau des mètres qu'il emploie : I (120 vers) : tetram. trochaïque catal.; II (584 v.) : dimètre iambique acatalectique; III (215 v.) : trim. dactylique hypercatalectique; IV (200 v.) : strophe saphique; V (575 v.) : dimètre iambique acatalectique; VI (162 v.) : hendécas. phalécien; VII (90 v.) : glyconiques; VIII (18 v.) : distique élégiaque; IX (106 v.) : hexam. dactylique et trimètre iambique unis en distiques; X (1130 v.) : trim. iambique; XI (246 v.) : distique élégiaque; XII (66 v.) : 4e archilochien; XIII (106 v.) : archilochien; XIV (133 v.) : hendéc. alcaïque.

didactique, si bien ajusté au tempérament romain, à la meilleure, à la plus glorieuse tradition latine, et dont il était naturel que le christianisme, avide d'enseigner les âmes pour les conquérir, s'emparât à son tour : ce sont l'*Apotheosis*, l'*Hamartigenia*, les deux livres *Contre Symmaque*, la *Psychomachia* et le *Dittochaeon*.

Précédée d'une double préface, l'une de 12 hexamètres, l'autre de 56 vers iambiques, trimètres et dimètres associés en distiques, l'*Apotheosis* réfute en 1084 hexamètres un certain nombre d'erreurs relatives à la Trinité et à la divinité du Christ. Prudence s'en prend d'abord à l'hérésie « patripassienne » de Praxeas (1-177), puis au sabellianisme (178-320). Sa polémique se tourne ensuite contre les Juifs (321-551), nation « sourde et aveugle » qui ferme obstinément ses oreilles à la voix divine, alors que presque tout l'univers a su en écouter les accents :

« Il a connu la venue du Seigneur, ce peuple que le soleil de l'Ibérie voit à son couchant et celui que l'Orient éclaire de ses premiers rayons. La force pénétrante de la parole évangélique a percé les frimas de la Scythie, et sa chaleur a dissipé les froids brouillards de l'Ilyrcanie ; délivré de ses chaines de glace, l'Hèbre, né du Caucase, roule au pied du Rhodope des flots attiédis. Les Gètes se sont adoucis ; le farouche et barbare Gélon emplit d'un lait pur sa coupe vide de sang ; le sang du Christ va lui fournir un breuvage sacré ! Déjà les contrées de l'Atlas, qu'habite le Maure perfide, ont appris à consacrer aux autels du Christ leurs rois chevelus... Et chez les fils d'Enée, la pourpre se prosterne suppliante devant les autels du Christ, le maitre du monde adore l'étendard de la Croix ! »[1]

Tout comme les Juifs, les Ebionites méconnaissent la divinité de Jésus. Prudence leur oppose les prodiges qui ont entouré sa naissance, et surtout la suite

1. *Apoth.*, 424 et s.

de ses miracles (552-781). Il déclare que ceux qui nient le Christ seront en proie à la nuit éternelle, et cela lui donne l'occasion d'étudier la nature de l'âme, son origine, et les châtiments d'outre-tombe (782-951). Seul le Christ échappe à la mort : Prudence mène un dernier assaut contre le docétisme manichéen, et clôt son poème par une affirmation énergique de sa croyance en la résurrection.

L'*Hamartigenia*, en 966 hexamètres que précède une préface de 63 trimètres iambiques, traite d'une seule question, celle de l'origine du mal, à propos du dualisme gnostique de Marcion, qui est interpellé presque dès le début. Prudence fait le procès du dualisme : qui admet deux dieux peut aussi bien en admettre des milliers. Le père du mal c'est Satan, corrupteur de l'homme et de la nature. Le poète donne à ce propos quelques spécimens des vices de son temps, et s'en prend avec une vigueur spéciale aux artifices de toilette dont usaient coupablement les femmes. — Pourquoi Dieu a-t-il permis le mal ? (637 et s.) :

« Si non uult Deus esse malum, cur non uetat? inquis. »

Parce que c'était l'unique moyen de laisser à l'activité humaine son libre choix entre le maître de la vie et le maître de la mort. Ce choix sera sanctionné par les rémunérations posthumes. La description que donne Prudence des tourments de l'enfer (824 et s.) et des joies du paradis est une des plus circonstanciées que nous ait léguées la littérature chrétienne des premiers siècles :

« Carpunt tormenta fouentque
Materiem sine fine datam : mors deserit ipsa
Æternos gemitus, et flentes uiuere cogit. »

Il exprime, en terminant, le vœu de ne mériter lui-même qu'un châtiment point trop rigoureux, si la « lumière immense » lui est refusée.

Ces deux poèmes ne sont nullement négligeables. Assurément la doctrine y est peu originale. Quoiqu'il traite des problèmes auxquels son temps s'intéressait vivement, Prudence évite de se jeter dans la mêlée contemporaine. On a voulu y découvrir des allusions au priscillianisme [1] : ces allusions seraient bien vagues; puis, pourquoi Prudence aurait-il évité de désigner nommément Priscillien? En réalité, il a préféré s'en prendre à des erreurs depuis longtemps classées et réfutées. Presque toute la substance de sa théologie lui vient de Tertullien, dont il a lu l'*aduersus Marcionem*, l'*aduersus Praxean*, le *de Carne Christi*, peut-être le *de Patientia*. — Là où Prudence reprend ses avantages, c'est dans l'exposition elle-même et dans les détails. Il a le goût des idées, le don de les exposer clairement et de les illustrer d'exemples significatifs. Il a la passion qui anime et colore tout, un attachement cordial aux croyances qu'il brûle de propager, tel un Lucrèce chrétien. Quantité de développements sont intéressants pour l'histoire des mœurs, et il n'est point jusqu'à sa mythologie poétique, à ce peuple de démons ennemis de l'homme dont il décrit les embûches, qui n'ait fait songer certains critiques, trop indulgents peut-être, aux peintures autrement puissantes d'un Dante ou d'un Milton.

Composés entre le printemps de 402 et l'été de 403,

1. KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, Freib.-i.-B. 1905, p. 170 et s. Cf. BERGMAN, éd. de la *Psychomachia*, p. XXVIII, qui est beaucoup moins affirmatif que KÜNSTLE.

les deux livres *Contre Symmaque* sont d'une vingtaine d'années postérieurs à la fameuse affaire dont nous avons raconté les péripéties[1]. M. A. Puech[2] est disposé à croire qu'il y aurait eu, peu avant 402, une nouvelle tentative de Symmaque ou de son parti pour arracher aux fils de Théodose la décision favorable obstinément refusée par leurs prédécesseurs. Au début du livre II, Prudence a l'air de dire que l'*orator catus* est revenu à la charge. L'allusion est toutefois assez peu explicite. Sans doute Prudence aperçut-il simplement dans cet épisode un thème historique intéressant dont il essaya d'exploiter la richesse.

L'ouvrage comprend deux livres. Le premier livre s'ouvre par une préface de 89 asclépiades où Prudence rappelle le naufrage de saint Paul sur les côtes de l'île de Malte, son heureux débarquement, et comment il sut rendre inoffensive la morsure d'une vipère : dans ce récit des *Actes* (XXVIII), le poète aperçoit en raccourci le symbole des destinées du christianisme lui-même. Suivent 658 hexamètres où le poète célèbre le triomphe de la foi, en dépit de la vitalité que, grâce à certaines influences, le paganisme conserve encore. Théodose prononce un long discours pour sommer Rome de se détacher de ses dieux et d'adorer la croix. Au surplus, c'est au christianisme que vont toutes les promesses de l'avenir :

« Tournez vos regards vers le peuple : combien y en a-t-il qui ne s'éloignent avec dégoût de l'autel de Jupiter, infecté d'un sang impur ? Tout ce peuple qui habite dans des chambres hautes, qui parcourt à pied les rues boueuses de la ville et qui se nourrit du pain qu'on lui distribue du haut des gradins, court visiter sur le mont Aventin le tombeau où repose la cendre de Pierre, notre

1. P. 360 et s.
2. *Op. cit.*, p. 195.

père aimé ; ou bien il se porte en foule au palais du Latran, d'où il revient avec le saint Chrême et le caractère sacré du chrétien. Eh quoi ! doutons-nous encore, ô Christ, que Rome vous soit consacrée et ait passé sous vos lois ?...[1] »

Le premier livre se clôt sur un bel éloge de Symmaque, *romani decus eloquii*, à l'égard de qui le poète observe, en cet ouvrage de polémique, les règles de la plus exacte courtoisie.

Dans la préface du second livre, en 66 glyconiques, Prudence invoque l'assistance du Christ, dont l'éloquence fut souveraine. Puis il développe en 1131 hexamètres une réfutation de la *Relation* de Symmaque, en s'inspirant de fort près de la réponse qu'y avait opposée saint Ambroise.

L'ouvrage est intéressant à plus d'un titre. On y rencontre des traits vigoureux, dignes du réalisme puissant d'un Juvénal, par exemple quand Prudence raille les tardives unions des Vestales (II, 1080 et s.) :

« Vesta se dégoûte enfin de ces virginités sur le retour ; son service fini, son travail sacré accompli, la Vestale vieillie convole ; elle quitte le foyer qu'elle a gardé pendant sa jeunesse ; elle porte au lit nuptial ses rides émérites et, nouvelle mariée dans une couche glacée, elle apprend à connaître de tièdes transports[2]. »

Mais l'aspect le plus curieux de l'ouvrage, c'est l'ardent patriotisme qui y respire et que le poète associe sans effort à ses croyances. Prudence a le respect et l'amour de Rome ; il accepte du même cœur qu'un Horace ou qu'un Virgile le dogme de son immortalité. Il vénère toutes les manifestations où la puissance romaine s'exprime, du moment qu'elles ne

1. I, 545 et s. ; 579 et s.
2. II, 1078 et s.

vont pas à l'encontre de la foi. Le prestige du Sénat demeure incntamé à ses yeux : il appelle les sénateurs *pulcherrima mundi lumina*. Il trouve, pour parler des empereurs, des mots de respect et de dévouement. A Julien l'Apostat lui même il avait su déjà, dans l'*Apotheosis*, rendre une justice équitable :

« Il florissait pendant mon enfance, et je me souviens de lui. Général très courageux, savant législateur, fameux par son éloquence et par sa bravoure, il préféra la religion de ses pères à la véritable religion et fut le zélateur de trois cent mille Dieux. Ce prince, perfide envers Dieu, mais non pas envers Rome (*Perfidus ille Deo, quamuis non perfidus Urbi*), je l'ai vu courber son auguste tête devant les pieds d'une Minerve d'argile, etc. [1] »

La vénération de Prudence à l'égard de Rome, sa confiance en ses éternelles destinées, est étroitement solidaire de ses convictions religieuses. Dans la perspective des siècles, Rome lui semble avoir rempli une sorte de mission providentielle. Groupant sous son hégémonie tous les peuples de l'univers, elle a servi puissamment ainsi la propagation du Christianisme :

« Voulez-vous connaître, ô Romains, la vraie cause de vos travaux, la vraie raison de cette gloire qui a soumis le monde à votre joug ? Les peuples parlaient des langages différents, les royaumes avaient des religions diverses : Dieu voulut en faire une société, soumettre les mœurs à l'unité d'un même empire, faire accepter à tous le même joug, afin que la religion pût rapprocher les cœurs des hommes ; car il ne peut y avoir d'union digne du Christ, si un seul esprit ne tient rassemblées toutes les nations... Dans toutes les parties du monde, les hommes vivent aujourd'hui comme les concitoyens d'une même ville et les enfants d'un même foyer. La justice, le forum, le commerce, les arts, les mariages, rapprochent les habitants des plages les plus éloignées : de tant de sangs mêlés se crée une seule race. Tel est le fruit des victoires et des triomphes de l'empire romain : la route a été ainsi préparée pour la venue du Christ, la voie a été construite par une lon-

1. *Apoth.*, 450 et s.

gue paix sous le gouvernement de Rome.... Le monde, ô Christ, vous possède maintenant, le monde ramené à l'unité de la paix Romaine ! [1] »

Dans le *Peristephanon*, II, 433, il avait placé sur les lèvres du martyr Laurent cette prière :

« O Christ, accordez à vos Romains que leur cité soit chrétienne, elle par qui vous avez donné une même foi à toutes les cités de la terre (*per quam dedisti ut ceteris mens una sacrorum foret*). Que tous les membres dispersés s'unissent sous un même signe ! Que l'univers soumis fléchisse, et que fléchisse la ville maitresse !... Que Romulus devienne fidèle et que Numa lui-même croie en vous ! »

Le patriotisme romain de Prudence est à ce point susceptible qu'il renchérit sur celui de Symmaque. Le poète ne veut pas admettre que les dieux aient été pour rien dans l'élaboration de la grandeur romaine, car on ne saurait élargir leur action qu'en ravalant les exploits des Corvinus et des Fabius (II, 555 et s.). Il proteste contre le pessimisme où Symmaque était tenté de glisser, quand il mettait en valeur certains indices de la colère du ciel contre Rome, oublieuse de ses traditions. Non, jamais l'Empire n'a été si heureux, si florissant ; quant à ceux qui le menacent, quant aux Barbares, il y a plus de différence entre eux et les Romains « qu'entre le quadrupède et le bipède, entre le muet et le parlant, le chrétien et le païen » (II, 814 et s.).

Curieux état d'esprit que les faits, maîtres du monde, ne devaient pas tarder à modifier, au sein de l'élite chrétienne. Nous avons déjà suivi cette transfor-

1. II, 582 et s. Comp. les vers de Claudien, *de Consul. Stilich.*, III, 138 : « Haec est in gremium uictos quae sola recepit, | Humanumque genus communi nomine fouit. »

mation chez saint Augustin, chez Orose, chez Salvien. En ces toutes premières années du V[e] siècle, avant la ruée barbare, il s'épanouit encore librement, et la véhémence avec laquelle Prudence a su le traduire suffirait à donner au *contra Symmachum* une exceptionnelle portée historique.

Les combats de l'âme, la lutte qui met aux prises le Christianisme et le Paganisme dans le cœur de l'homme, tel est le sujet de la *Psychomachia*, sorte d'épopée à intentions apologétiques qui revêt la forme d'une longue allégorie. La préface, en 68 trimètres iambiques, raconte un épisode de l'histoire d'Abraham ; puis le poème, en 915 hexamètres, s'ouvre par une réminiscence virgilienne :

« Christe, graues hominum semper miserate labores[1]... »

C'est d'abord la Foi qui s'avance :

« ... agresti turbida cultu,
« Nuda humeros, intonsa comas, exserta lacertos. »

Le premier ennemi qui ose l'attaquer est la *ueterum Cultura Deorum* (v. 29). Mais la foi la terrasse, et la *legio uictrix* composée de mille martyrs poussent de joyeuses clameurs. D'autres combats mettent aux prises la *Pudicitia* avec la *Sodomita Libido* (v. 40-108), la Patience avec la Colère (109-177) : la *Superbia* avec l'armée que conduisent l'Humilité et l'Espérance (178-309). La *Superbia* tombe dans un fossé creusé par la *Fraus*, et l'Humilité lui tranche la tête. — Mais voici venir un ennemi plus redoutable, la *Luxuria*,

1. Cf. *Enéide*, VI, 56 : « Phoebe, graues Troiae semper miserate labores. »

avec ses cheveux parfumés, ses yeux vagues, sa voix languide...

« Delibuta comas, oculis uaga, languida uoce,
« Perdita deliciis, uitae cui causa uoluptas » (v. 310).

Elle lance à l'armée des vertus, non pas des javelots, mais des violettes, des feuilles de rose, dont l'odeur corruptrice (*male dulcis odor*) s'insinue langoureusement en elles. Heureusement la *Sobrietas* trouve les mots qu'il faut pour ranimer les courages défaillants, et la Luxure succombe sous ses coups. Son armée, *Jocus*, *Petulantia*, *Amor*, *Pompa*, *Voluptas*, se disperse, laissant à terre un ample butin dont l'Avarice et ses filles, vraies Euménides, veulent s'emparer. La Miséricorde (= *Operatio*[1]) sauve la situation. L'armée des Vertus est donc victorieuse. La Concorde (v. 644) donne le signal de rentrer au camp, où les troupes triomphantes s'acheminent en chantant, comme les Israélites après le passage de la mer Rouge. Mais elle est blessée par un coup de traîtrise de la Discorde (v. 665) qui, sommée de se nommer, avoue que son surnom est *Haeresis* (v. 710). La Discorde développe ses opinions sur le Christ (Prudence vise l'arianisme, le gnosticisme, — peut-être aussi le priscillianisme, mais cela est douteux) ; la Foi lui transperce enfin la langue d'un javelot, et elle invite le groupe saint à élever au Christ un temple tout constellé de gemmes, de saphirs, d'améthystes et de topazes. Une prière d'action de grâces à Jésus clôt le poème (888-915).

Le procédé constamment employé dans la *Psychomachia* est donc l'allégorie, entendue au sens de la

1. V. 573.

personnification de notions purement abstraites. Ce procédé n'était pas étranger à la littérature grecque[1], et le goût romain l'avait accepté de longue date. Qu'on se rappelle les abstractions divinisées si fréquentes dans la religion romaine[2]; le dialogue du Luxe et de la Pauvreté dans le prologue du *Trinummus*, de Plaute ; les *mala gaudia mentis* de l'enfer virgilien (*En.*, VI, 273 et s.), la description des jardins de Vénus, dans le *de Nuptiis Honorii et Mariae* de Claudien, peuplés de *Pallor*, *Irae*, *Licentia*, *Periuria*, *Voluptas*, *Lacrimae*; et encore, dans la littérature chrétienne elle-même, le portrait de la Patience, tel que l'avait esquissé Tertullien : « Si nous voulons nous représenter sa figure et son costume, son visage est tranquille et paisible, son front pur, sans aucune ride de colère ou de chagrin... » (*de Pat.*, xv) ; ou le cortège de l'adultère, dans le *de Pudicitia*, v, conduit d'un côté par l'idolâtrie qui le précède, de l'autre côté par l'homicide qui le suit, et qui, tous deux, protestent de leur complète solidarité avec lui. « Il est très naturel, observe M. Puech, qu'un chrétien qui voit dans la tentation l'œuvre du démon, le résultat de ses machinations perfides, soit porté plus qu'un autre à traduire en images matérielles les luttes intérieures, à donner une réalité visible aux adversaires qu'il suppose en présence. » Telle était bien l'idée de Prudence : il avait voulu transposer sous une forme poétique la « sédition intime » de l'âme (v. 8) dont le tumulte n'est apaisé que par la foi :

« Et omnes
« Virtutum gemmas componat sede piata » (v. 910).

1. Ex. dans Egger, *Essai sur l'hist. de la Critique chez les Grecs*, Paris, 2e éd. 1886, p. 41.
2. Cagnat-Chapot, *Manuel d'archéol. rom.*, I (1917), p. 460-466.

Dans son ensemble, le poème laisse une impression de pédantisme lourd, qui tient au pastiche presque continuel du style épique de Virgile. Toutes ces abstractions s'invectivent, s'étreignent, se mettent à mal, en répétant les mots et les gestes des héros de l'*Enéide*. Et que d'éloquence dépensée dans ces joutes fictives, où coule un sang trop pâle pour émouvoir! Discours de la Pudicité, de la Colère, de la Patience, de l'Orgueil, de l'Espérance, de la Sobriété, de l'« *Operatio* », de la Discorde, de la Concorde, de la Foi : il n'est presque aucun de ces vices ou de ces vertus que le poète ne doue d'une faconde intarissable, interrompant la narration qui reprend ensuite par le *Dixerat* ou le *Haec ubi dicta dedit* de la technique virgilienne. — Au surplus, il faudrait ignorer l'esprit du moyen-âge pour s'étonner qu'il se soit reconnu dans la *Psychomachia* et qu'il ait fait de ce poème une de ses lectures favorites. Ses théologiens, ses miniaturistes, ses sculpteurs (les romans plus que les gothiques) y ont cherché bien des fois l'aliment de leur dialectique ou les motifs de leur inspiration [1].

Reste enfin le *Dittochaeon*. Le titre même de l'ouvrage est assez énigmatique : sans doute faut-il le dériver des deux mots grecs διττὸς ὀχή = *double nourriture*, par allusion à l'Ancien Testament et au Nouveau. C'est un recueil de 49 quatrains en hexamètres destinés à expliquer des tableaux : vingt-quatre ont trait à l'Ancien Testament, vingt-cinq au Nouveau. La peinture et la mosaïque étaient largement employées

1. Voy. Mâle, *L'Art relig. au XIII[e] s. en France*, 3[e] éd., 1910, p. 124 et s., 150 ; L. Bréhier, *L'Art Chrétien*, P. 1918, p. 203 et s.

dans les édifices religieux dès le IV[e] siècle[1] : et volontiers plaçait-on des inscriptions auprès pour les paraphraser à l'usage des fidèles, « ut littera monstret quod manus explicuit », selon l'expression de Paulin de Nole[2]. Voici le sujet de quelques-unes des œuvres d'art brièvement commentées dans le *Dittochaeon*, nous ne savons pour quelle église : *Adam et Ève ; le Chêne de Mambré ; le Tombeau de Sarah ; Joseph reconnu par ses frères ; Moïse recevant la loi ; la Maison de Rahab la Courtisane ; la Captivité d'Israël ; Marie et l'Ange Gabriel ; les Anges annonçant la bonne nouvelle aux bergers ; le Massacre des Innocents ; la Résurrection de Lazare ; la Passion du Sauveur ; la Vision de saint Pierre*, etc... L'indication de ces scènes historiques est d'un grand intérêt pour l'étude du développement de l'iconographie chrétienne.

V

A considérer dans son ensemble l'œuvre de Prudence, on ne peut se défendre d'admirer un effort poétique qui transforme l'hymne liturgique en ode chrétienne, tire de l'ample littérature des *Actes des Martyrs* une riche matière épique et lyrique, met au service de la foi nouvelle la poésie didactique, exploite largement les procédés de l'allégorie. La poésie de Prudence est absolument chrétienne dans son inspiration. On a noté chez lui quelques opinions « parti-

1. Cf. Paulin de Nole, *Natale*, IX, 515-635 ; X, 15-27 ; 167-179 ; *Ep.* XXXII, 17 ; Biraghi, *Disticha ad picturas sanctas in Basilica Ambrosiana*, à la suite des *Inni sinceri di sant' Ambrogio*, Milan, 1862.
2. *Natale*, IX, 584-585.

culières », par exemple, sur le repos accordé aux damnés pendant la nuit de la Résurrection[1] : il n'est guère d'authentiques Pères de l'Église chez qui on n'en puisse relever d'analogues. Prudence ne se pique pas de jouer au penseur original, et son unique vœu est de faire passer dans l'âme de ses lecteurs l'enthousiasme dont il est lui-même animé pour la commune croyance des fidèles. — Mais ce chantre des dogmes catholiques est en même temps un Romain de bonne souche, formé à l'école de Lucrèce, de Virgile, d'Horace, de Juvénal, et familiarisé, ce semble, avec la langue grecque elle-même. Il accepte, à condition de les épurer, toutes les fortes traditions romaines. Quoique passionné, il n'a rien d'un fanatique ni d'un iconoclaste. Il respecte les manifestations du génie romain, aussi bien dans l'art et dans la littérature que dans la vie civile et politique :

« O Sénateurs, s'écrie-t-il, lavez les marbres tachés du sang des victimes : que les statues, œuvres des grands artistes, se dressent blanches et pures. Ce sont là les plus beaux ornements de la patrie ; mais qu'un indigne usage ne souille plus désormais ces monuments d'un art trop longtemps détourné de son but[2]. »

Bentley l'appelait « *Christianorum Maro et Flaccus* ». Virgile et Horace furent, en effet, ses modèles de prédilection : assez hardi novateur en matière de créations verbales, son style est étroitement imité de la phraséologie virgilienne, et il a essayé de reproduire dans sa métrique, aux formes si variées, la souplesse technique, la dextérité dont Horace avait donné l'exemple. Il a beau s'écrier en parlant de lui même : *Audi poetam rusticum*[3] ; ou déclarer que « l'amour

1. *Cathem.*, V, 125.
2. *Contra Symm.*, I, 501-5.
3. *Perist.*, II, 574.

des noms précieux des martyrs se soucie peu des règles de la versification, car, lorsqu'on parle des saints, on ne parle jamais mal ni incorrectement [1] ». Ce sont là des clichés peu sincères : en fait, il s'est émancipé des formes populaires préférées des poètes chrétiens antérieurs à lui, et il n'est guère qu'Ausone qu'on puisse lui comparer pour la diversité des mètres.

Cette union de la pensée chrétienne avec les formes classiques produit souvent chez Prudence des disparates curieux. Comme les grands Vénitiens du XVIe siècle, il mélange bizarrement dans ses compositions des éléments hétérogènes. Il nous montre Sodome détruite avec ses *tabularia*, son *forum*, ses *balneae*, ses *templa*, ses *madidae propinae* [2]. Aux noces de Cana, le Christ change l'eau en Falerne, « *fit falernum nobile* [3] ». Le biblique et le romain se mêlent constamment dans ses vers par des anachronismes dont la naïveté n'est point sans saveur.

Au total, il s'en est fallu de peu qu'il ne méritât d'être appelé un grand poète : un peu plus de substance morale, d'originalité dans l'observation psychologique, un sens plus exquis de la mesure, et il eût presque réalisé cet idéal de la fusion des deux « cultures » que les plus lettrés parmi les chrétiens des premiers siècles ont toujours rêvé, sans oser se l'avouer à eux-mêmes.

VI

« Dans les bourgs, les domaines, les campagnes, les

1. *Ibid.*, V, 165.
2. *Hamart.*, 758 et s.
3. *Cathem.*, IX, 28.

carrefours, les villages, çà et là tout le long des routes, on ne voit plus que mort, douleur, destruction, désastre, incendie et deuil : enfin la Gaule entière n'est qu'un bûcher fumant. » Ces vers du *Commonitorium*[1] d'Orientius laissent penser que le poète a dû être témoin de la grande misère de la Gaule, meurtrie par l'invasion dès les premières années du Ve siècle. Au début de sa *Vie de saint Martin*[2], Fortunat cite Orientius après Juvencus et Sedulius, et avant Prudence, Paulin de Périgueux et Avitus. Des critiques scrupuleux se décident à l'identifier avec saint Orens, cet évêque d'Auch[3] qui vers 439, au nom de Théodoric, roi des Wisigoths de Toulouse, se serait présenté aux généraux romains Aetius et Littorius, pour solliciter d'eux la paix[4].

Orientius, que les trois *Vies* recueillies par les Bollandistes font naître en Espagne, dut vivre en Gaule dans la première moitié du Ve siècle. Son *Commonitorium* est une exhortation en distiques élégiaques destinée à apprendre aux lecteurs « quels moyens nous ouvrent les cieux et mettent la mort en fuite ». Sans dissimuler que lui-même s'est évadé à grand'peine du « bourbier de la sensualité », il veut faire servir à leur bien son expérience de la vie. Dans le premier livre, après avoir demandé au Christ, en une prière qui remplace l'antique invocation aux Muses, « le don de parler et celui de penser », il énumère les bienfaits de Dieu, recommande la loi de charité à l'égard du prochain, détaille les promesses de résurrection et d'immortalité, puis il passe à des précep

1. *Common.*, II, 181 et s.
2. I, 140.
3. L. Duchesne, *Fastes Episc. de l'Anc. Gaule*, II, 96.
4. *Acta Sanctorum*, 1er mai, p. 62.

tes de l'ordre pratique : se garer de la femme, « première cause du mal sur la terre », et dont la beauté trompeuse devient hideur avec les années : « Quand donc tu apercevras une jeune fille au beau visage et à l'allure agréable, détourne les yeux ou baisse la tête » ; se défendre aussi de l'envie, de la cupidité, aimer la paix. — Le deuxième livre enseigne le mépris de la louange, esquisse un portrait assez vivant de l'ivrogne qui perd sa dignité et son équilibre, découvre combien les honneurs apparaissent vains à l'approche de l'inévitable mort, prélude des formidables sentences divines.

Ce poème, ou plutôt ce sermon en vers (car le tour y est constamment oratoire) sur les vanités et les misères de ce monde, se lit facilement. Ce qui y manque le plus, c'est l'originalité de l'expression. Il y a quelque vérité dans le jugement de Fauriel [1], quand il s'étonne de « l'impuissance de la littérature ecclésiastique à s'élever à des formes simples et sévères, à des formes en harmonie avec son fond et son objet ». Si l'on ôte du poème d'Orientius, comme de bien d'autres productions de cette époque, ce que le poète doit à Virgile, à Ovide, à Horace, et même à Martial, à Catulle, à Juvénal, sans compter les poètes chrétiens, il ne lui reste guère que le mérite d'avoir aménagé cette marqueterie, et l'honneur de ses vigoureuses convictions.

Le *Commonitorium* ne nous est parvenu que dans deux manuscrits, un *Aquicinctensis* (= ms d'Anchin, près de Douai), actuellement perdu, qui ne contenait que le premier livre et a servi de base à l'édition de Martin-Antoine Delrio (Anvers, 1600) ; un *Turonen-*

1. *Hist. de la Gaule mérid.*, I, 430.

sis, du Xe siècle, qui contient les deux livres et dont s'est servi dom Edmond Martène pour son édition de 1700. Volé à Tours par le fameux Libri, ce manuscrit fut vendu à lord Ashburnham ; grâce à Léopold Delisle, notre Bibliothèque Nationale l'a récupéré en 1888. Il annonce à la suite du *Commonitorium*[1] « vingt-quatre prières d'Orientius », mais il n'en donne que deux, en sénaires iambiques ; les strophes sont de trois vers avec un refrain de deux vers. Il est probable que ces pièces étaient destinées à un usage liturgique.

L'*Alethia*, — ce titre est une transcription latine du grec l'Ἀληθεία. « la Vérité », — suit le récit de la Genèse depuis la création du monde jusqu'à la destruction de Sodome. Le premier livre (547 hexam.) correspond aux trois premiers chapitres de la Genèse ; le second (558 hexam.) aux quatre chapitres qui suivent ; le troisième (789 hexam.) embrasse les chapitres VIII, 20 à XIX, 29. En dépit de quelques menues difficultés, on peut identifier ce poème avec celui que Gennadius (*de Vir. ill.*, LXI) attribue à un Victorinus ou Victorius, rhéteur de Marseille : l'unique manuscrit de l'*Alethia*[2] donne comme auteur « Claudius Marius Victor, *orator Massiliensis* ». Victor est un lettré, familiarisé avec Lucrèce, Virgile, Ovide. Son objet, qu'il indique dans la *Precatio* initiale, est d'instruire la jeunesse, *teneros formare animos*[3] : aussi élimine-t-il soigneusement les épisodes scabreux, comme

1. Il faut noter que ce titre n'est point fourni par les manuscrits qui disent seulement *S. Orientii uersus* et *Versus libri S. Orientii*. Il remonte à un écrivain du XIe s., Sigebert de Gembloux, et a été préféré par DELRIO et MARTÈNE.
2. *Parisin*. 7558, s. IX (provient de Tours).
3. V. I, 104-5.

celui des filles de Loth, et voile-t il les turpitudes de Sodome. C'est de la même intention pédagogique que procèdent les discussions qu'il esquisse sur certaines doctrines philosophiques comme l'atomisme et l'éternité de la matière[1], ou sur certaines pratiques comme l'astrologie[2]. Tout en rendant hommage à son « sens vraiment chrétien et pieux », Gennadius déclare que Victor « n'a exprimé que des idées d'une assez mince valeur, parce que personne ne l'avait formé à l'intelligence des Écritures ». Il n'est pas impossible que Gennadius, avec les tendances qu'on lui connaît, en veuille un peu au laïc et au lettré qu'était Victor, pour avoir osé s'emparer de la Bible et opérer, tout en s'en excusant[3], nombre de transpositions dans les faits du récit sacré.

A la suite de l'*Alethia*, figure dans le manuscrit un *S. Paulini epigramma* en 110 hexamètres : c'est un dialogue satirique sur les mœurs gallo-romaines — masculines et féminines — au début du V[e] siècle. L'auteur inconnu (on l'identifie quelquefois, par hypothèse, avec Paulin, évêque de Béziers [c. 400-419]), constate que les pires épreuves n'ont même pas réformé les vices de ses compatriotes[4].

VII

On voit à plein dans l'*Eucharisticos* (616 hexa-

1. I, 22-32.
2. III, 139-148.
3. *Prec.*, 119.
4. V. 91 et s. Texte dans MIGNE, LXI, 969-972, et dans C.V., XVI, 499 ; traduction française, dans CLÉMENT, *op. cit.*, p. 247-252. A relever ce passage : « Si saint Paul et Salomon sont laissés de côté, si une Didon récite

mètres), que Paulin de Pella composa en 459, alors qu'il avait plus de 80 ans, par quelles péripéties passaient certaines existences dans ces temps troublés.

« Conditio instabilis semper generaliter aeui[1] ».

Il était né à Pella, en Macédoine. Son père y exerçait les fonctions de préfet, puis reçut la haute charge de proconsul d'Afrique, et l'enfant fut transporté à Carthage. Dix-huit mois plus tard, on le menait à Rome, puis à Bordeaux, patrie de ses aïeux : *Tandem maiorum in patriam... Burdigalam ueni.* C'est là qu'il connut pour la première fois son grand père, lequel était alors consul.

De ces indications on a déduit que Paulin devait être le petit fils d'Ausone, consul en 379. Deux combinaisons différentes sont proposées par les critiques : les uns identifient le père de Paulin avec Hesperius, fils d'Ausone et proconsul d'Afrique en 376[2], les autres, avec Thalassius, gendre d'Ausone et proconsul d'Afrique en 378, qui aurait eu Paulin d'un premier mariage[3]. En tous cas, nous ne connaissons en ces années-là d'autre consul d'origine bordelaise qu'Au-

Virgile, une Corinne, Ovide, si elles applaudissent la lyre de Flaccus ou la muse de Térence, c'est nous, nous seuls [les hommes] qui en sommes responsables »

1. *Euchar.*, v. 540.

2. Tillemont, *Hist. des Empereurs*, V, 710-11 : Krüger, dans R.E[2], article *Paulinus v. P.* ; Schenkl, dans son édition d'Ausone.

3. Peiper, dans son édition d'Ausone, p. ci et cxv ; Brandes, dans son édition de Paulin de Pella ; Seeck, M.G.H., VI, 1, p. lxxvii. — Seeck remarque que les pièces xv, 7, 3 (10 mars 376), et 1, 32, 2 (8 juillet 376) du *Code Théodosien* sont adressées à Hesperius proconsul, tandis que les pièces 1, 15, 8 (21 janvier 377), et viii, 5, 34 (25 février 377) le sont à Hesperius préfet du prétoire. Hesperius était donc préfet des Gaules dès le début de 377. Or Paulin nous apprend que son père était à Pella au moment de sa naissance et qu'il resta ensuite dix-huit mois en Afrique comme proconsul, c'est-à-dire au moins jusqu'à la fin de 377. Cela fait difficulté. — J'observe que la difficulté serait plus grave, si l'on ne

sone. La parenté d'Ausone avec Paulin n'est donc guère douteuse, encore qu'Ausone n'ait fait nulle part allusion à son petit-fils Paulin.

« L'habile sollicitude de mes irréprochables parents me façonna dès l'enfance à cette règle de ne jamais exposer ma réputation aux atteintes de la médisance. Et quoique cette réputation bien acquise ait obtenu sa part d'estime, j'eusse pourtant préféré le genre de gloire qui m'eût été réservé, si, conformes tout d'abord à mes vœux, les vœux de mes parents eussent persisté dans le dessein de me consacrer pour toujours, dès mon enfance, à ton culte, ô Christ. Plus sagement inspirée pour mon bonheur, leur pieuse sollicitude m'eût affranchi des éphémères voluptés de la chair pour me faire recueillir les fruits éternels des temps à venir[1]. »

De ce passage énigmatique, il semble ressortir que les parents de Paulin, après avoir favorisé une vocation religieuse précoce, la contrarièrent dans la suite. Ils gâtèrent passablement l'enfant, qui était de santé assez frêle et obtenait de leur faiblesse la satisfaction de tous ses caprices : chevaux, chiens, éperviers, jouets, vêtements recherchés, etc... A son adolescence Paulin rend ce témoignage qu'il se garda de céder aux séductions des femmes de condition libre, fort disposées à ne point se montrer farouches, et qu'il se contenta méritoirement d'user des beautés domestiques qui étaient au service de ses parents (*contentus domus illecebris famulantibus uti*) ! A vingt ans, on le maria : il devint un homme rangé, actif, mais ami d'une vie confortable dont les événements n'allaient pas tarder à compromettre la sécurité :

« Je voulais une maison commode avec de larges appartements disposés en tout temps selon les diverses saisons de l'année, une

savait l'imprécision coutumière aux poètes anciens en matière de données chronologiques.

1. Cf. Brandes, C.V., t. XVI, p. 295.

table nette et bien garnie, des esclaves jeunes et nombreux, un mobilier abondant et propre à différents usages, une argenterie plus précieuse encore par le travail que par le poids, des artistes en tous genres, habiles à exécuter promptement les commandes, des écuries pleines de chevaux bien nourris, et des voitures pour la promenade sûres et élégantes. »

Il avait trente ans, quand les barbares pénétrèrent « dans les entrailles mêmes de l'empire romain ». Il n'eut d'abord qu'à se louer des Goths, qui le gratifièrent d'importantes dignités. Mais, par un fâcheux revirement de fortune, il se vit bientôt dépouillé de ses biens, chassé de son foyer en cendres, assiégé dans Bazas par les Goths et les Alains qu'il sut habilement opposer les uns aux autres. Il aurait voulu fuir en Orient, où il gardait encore quelques biens. Il n'y put réussir, et d'ailleurs sa femme n'en avait nulle envie. Tant d'épreuves mûrissaient en lui une conversion qu'il ne paracheva qu'assez tard, vers 46 ans. Encore perdit-il successivement sa belle-mère, sa mère, sa femme, un de ses fils, déjà prêtre. Il vécut chichement des maigres restes de son patrimoine, d'abord à Marseille, puis à Bordeaux. Un Goth eut l'honnêteté de lui remettre l'argent d'un petit domaine qui lui avait autrefois appartenu, le sauvant ainsi d'une trop lamentable vieillesse.

Le récit de cette déchéance progressive, coupé d'actions de grâces à la manière de saint Augustin dans ses *Confessions*, est assez attachant, et reflète les incertitudes et les misères de cette époque de dissolution.

VIII

Frère de l'évêque de Vienne, en Dauphiné, Claudia-

nus Mamertus fut prêtre dans cette même ville, où il mourut en 474. « En ce maître, déclare Sidoine Apollinaire dans l'épitaphe qu'il rédigea pour lui, a brillé une triple littérature (*triplex bybliotheca*), la romaine, l'attique, la chrétienne... Orateur, dialecticien, poète, sermonnaire, géomètre et musicien, il excella à dénouer les nœuds des questions et à frapper du glaive de la parole les sectaires qui harcèlent la foi catholique... » On sait la générosité que déploie Sidoine quand il loue ses amis. Au surplus, Claudianus Mamertus n'est point sans mérite. Gennadius[1] l'appelle avec raison : « *Vir ad loquendum artifex et ad disputandum subtilis.* » Dans son *de Statu animae*, en trois livres, composé vers 469 et dédié à Sidoine, il défend la thèse de l'incorporéité de l'âme. — substance sans doute, mais non pas quantitative ni assujettie à la catégorie de l'espace, — contre les spéculations contraires de Faustus de Riez et de Gennadius. Nous avons encore sous son nom deux lettres, adressées l'une à Sidoine Apollinaire, l'autre au rhéteur Sapaudus, de Vienne, où il déplore l'incuriosité intellectuelle de ses contemporains en des termes significatifs[2] : plus, quelques poèmes qu'on ne saurait lui attribuer avec certitude ou qu'on doit même lui dénier formellement. Une mention ajoutée à la notice de Gennadius et qui fait défaut dans la plupart des manuscrits du *de Viris illustribus*, lui impute le *Pange lingua gloriosi*. Mais il paraît certain que c'est Venantius Fortunatus qui est l'auteur de cette hymne fameuse. Sidoine fait allusion par deux fois aux hymnes com-

1. *De Viris ill.*, LXXXIV.
2. P.L., LIII, 783 ; C.V., XI, p. 203.

posées par son ami [1] : de là, peut-être, cette attribution erronée.

IX

La principale œuvre de Dracontius, le *de Laudibus Dei*, n'a été intégralement publiée qu'en 1791, par le Jésuite Arevalo, d'après deux manuscrits de la Bibliothèque du Vatican, qui l'attribuent inexactement à saint Augustin. On n'en connaissait jusqu'alors que la partie relative à l'histoire de la création, l'*Hexaemeron*, détaché de très bonne heure de l'ensemble du poème, et qui fut, au VII[e] siècle, remanié et accru de 59 vers par Eugène II, évêque de Tolède.

Ces *Laudes Dei* furent composées par Dracontius dans des circonstances assez tragiques. Avocat réputé de Carthage, *uir clarissimus*, poète expert dans l'art d'exploiter les thèmes traditionnels de la rhétorique et de la mythologie (nous possédons de lui un certain nombre de pièces de circonstance, et même une « tragédie », l'*Orestes*, en 974 hexamètres [2]), il eut le malheur de déplaire au roi des Vandales, Gonthamond (484-496), pour avoir exalté dans une de ses poésies un ennemi de son maître. Gonthamond confisqua ses biens et le fit jeter en prison.

Sous le titre de *Satisfactio ad Guthamundum*, Dracontius essaya d'apitoyer son bourreau par l'humble aveu de sa faute, l'étalage de sa misère de reclus, et la promesse de célébrer les exploits du roi. Cette

1. *Ep.* IV, III, et dans l'*Epitaphe* de Cl. Mamertus.
2. C'est en réalité un récit de forme épique.

élégie en 153 distiques ne réussit pas à fléchir Gonthamond. C'est alors que Dracontius entreprit son grand poème didactique, en trois livres. Il y fait encore quelques allusions à son triste état : *Quanto cecidi de culmine lapsus* (III, 653), *Me... catenarum ferrato pondere pressum* (III, 721). Mais il s'élève au-dessus de ces considérations personnelles pour célébrer l'action de la grâce divine dans l'univers, où tout dépend des *irae* et des *pia uota* de Dieu (I, 10). Les descriptions, les morceaux didactiques — par exemple, au second chant, sur l'arianisme[1], sur l'origine du mal[2], au troisième chant, la critique du paganisme[3] — alternent avec des passages de caractère plutôt lyrique, des prières en forme d'hymnes[4], des regrets sur son propre passé[5]. La partie où il raconte l'œuvre des six jours est une des mieux venues. On a relevé de frappantes analogies entre le chant VIII du *Paradis perdu* de Milton et l'heureux développement où Dracontius montre les émerveillements d'Adam devant le spectacle du Paradis terrestre, puis le désir qu'il éprouve d'une autre créature avec qui partager son bonheur[6]. Il y a de réelles beautés de détail dans ce poème, très apprécié au moyen-âge, et qui décèle la familiarité de Dracontius tant avec les poètes chrétiens qu'avec les poètes classiques.

X

De la vie de Sedulius nous ne savons presque rien.

1. II, 60 et s.
2. II, 245 et s.
3. III, 257 et s.
4. I, 683 et s.; II et IV, début; II, 154 et s.
5. III, 566 et s.
6. I, 348-358.

Dans une dédicace en prose adressée au prêtre Macedonius, il nous apprend que, tandis qu'il usait infructueusement son temps dans les *saecularia studia*, la miséricorde divine l'a touché, et qu'elle l'a décidé à composer quelque ouvrage qui pût affermir ses lecteurs dans le bien, après les avoir attirés par le « miel » de la poésie, dont ils sont si avides. Selon une indication qui figure dans de bons manuscrits[1], il aurait appris encore laïc la « philosophie » en Italie, et aurait composé ses ouvrages en Grèce à l'époque de Théodose II et de Valentinien III, c'est-à-dire vers le milieu du V[e] siècle[2]. Une mention flatteuse octroyée à Sedulius dans le décret du pseudo-Gélase *de libris recipiendis* ; le fait que son *Paschale Carmen*, trouvé dans ses papiers, fut recueilli et mis en ordre par Turcius Rufus Asterius, consul ordinaire en 494[3] : voilà des données qui ne permettent guère de doute sérieux sur l'époque où il vécut.

« Tandis que les poètes profanes se plaisent à célébrer des fictions en termes pompeux et emphatiques, soit sous le masque tragique, soit dans la langue comique de Géta, ou dans tout autre genre de poésie ; tandis qu'ils ravivent le venin d'événements impies, qu'ils louent des forfaits et que, sans autre nécessité que la coutume, ils tracent sur le papyrus du Nil des milliers de mensonges, moi qui suis habitué à chanter les Psaumes de David au son de l'instrument à dix cordes, pourquoi tairais-je les miracles éclatants de Jésus-Christ, notre Sauveur ?[4] »

1. C.V., X, p. 5.
2. L'auteur anonyme de la notule la donne comme puisée dans l'appendice ajouté au *de Viris ill.* de saint Jérôme par son disciple *Paterius* (?). S'il s'agit de Gennadius (le texte est évidemment gâté), il faut admettre que le paragraphe relatif à Sedulius serait tombé, car il ne figure pas dans le *de Vir. ill.* de cet auteur.
3. C'est ce qui résulte d'une mention que l'on relève dans les plus anciens manuscrits de Sedulius. Cet Asterius est celui-là même qui fit une recension de Virgile (cf. la *subscriptio* célèbre du *Codex Mediceus*. 39, 1. s. V, aujourd'hui à Florence).
4. *Carmen Pasch.*, I, v. 17-26.

Saint Paul avait écrit dans la première *Epître aux Corinthiens* (v, 7) : « Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus. » C'est ce verset qui a suggéré à Sedulius le titre de son poème, *Paschale Carmen*. Son objet est de célébrer les hauts faits de la vie de Jésus, surtout ses miracles, non point simplement pour le plaisir de les décrire en vers, mais aussi pour en tirer les enseignements dogmatiques et moraux auxquels ils peuvent prêter. Sur ces cinq livres, écrits en hexamètres, le premier, qui est une sorte d'introduction, après un appel aux païens qui se voient conviés à abandonner leurs stériles erreurs [1], traite, sans ménager de transitions, de quelques faits merveilleux de l'Ancien Testament ; les trois suivants racontent les prodiges du Christ, depuis sa naissance jusqu'à son entrée glorieuse à Jérusalem ; le cinquième commente, à l'aide de la rhétorique et de l'allégorie, les épisodes de la Passion. Sedulius s'appuie surtout sur saint Matthieu et sur saint Luc ; à partir du livre V, il *contamine* les données des quatre évangélistes. Il a su profiter, à l'occasion, des commentaires autorisés, comme ceux de saint Ambroise et de saint Augustin. Il ne s'asservit point, d'ailleurs, à un décalque presque littéral du texte sacré. Il se permet de libres paraphrases, chaque fois qu'il y voit un avantage pour l'édification du lecteur.

Il prit plus tard la peine de transposer en prose son poème. Il intitula ce remaniement *Opus Paschale*, pour le distinguer du *Paschale Carmen*. C'est son ami Macedonius qui l'engagea à cette entreprise, afin qu'il pût réparer, ainsi qu'il l'explique dans sa préface, les

1. V. 38 et s.

omissions auxquelles l'avait obligé l'*angustia metricae necessitatis*[1].

Gaston Boissier, ayant eu jadis la curiosité de comparer l'*Opus Paschale* au *Paschale Carmen*[2], constatait que les vers de Sedulius sont beaucoup plus simples et plus aisés à comprendre que sa prose. Cette infériorité de l'*Opus Paschale* ne procède pas simplement de la difficulté de trouver des expressions nouvelles pour redire les mêmes choses ; elle tient à l'abus que fait Juvencus des termes de signification énergique pour exprimer les choses les plus simples[3] ; et surtout à sa manie des périphrases qui, réfrénée par les lois du vers, se déploie librement en prose, souvent pour le plaisir puéril d'obtenir une « clausule » plus harmonieuse[4]. En somme, dans la poésie, l'imitation des poètes classiques, — de Virgile, modèle constamment étudié, — maintenait jusqu'à un certain point l'ancien langage, et même l'ancienne prosodie[5]. Moins asservie à la tradition, la prose se laissait davantage pénétrer par le mauvais goût de l'époque.

1. L'analyse la plus exacte du poème est celle de Th. Mayr, *Studien zu dem Paschale Carmen*, thèse Münich, 1916, p. 5-33.
2. *Revue de Philol.*, VI (1882), p. 28 et s.
3. *Adorare consulatum*, pour « célébrer un consulat » ; *sublimare conuiuium*, pour « honorer un festin de sa présence » ; etc...
4. L'aveugle-né demande à Jésus la lumière. Sedulius dit en vers : *lumen petere* ; en prose : *oculatae copiam claritatis postulare* (IV, 212). A propos du massacre des Innocents, il écrit, dans le *Paschale Carmen* : « *Haec laceros crines nudato uertice rupit,* | *Illa genas secuit* » ; et dans l'*Opus Paschale*, IV, 123 : « Haec effusam uultibus comam miseranda dilacerans crinalis damni foeditate nudum ceruicem sauciabat ; illa madidas lacrimosis imbribus genas unguium proteruitate sulcabat. » — Les clausules de Sedulius ont été étudiées par J. Candel, thèse latine, Toulouse, 1904.
5. On relève d'ailleurs chez Sedulius quelques irrégularités prosodiques : brèves allongées au temps fort ; longues abrégées au temps faible ; hiatus, etc... Voir l'éd. de Huemer, p. 394.

Sedulius avait composé encore deux hymnes en l'honneur du Christ, l'une de 55 distiques qui affectent la forme des *uersus echoici* ou *serpentini*, les premiers mots de chaque hexamètre étant répétés dans la seconde partie du pentamètre[1]; l'autre, qui est abécédaire, en dimètres iambiques groupés par strophes de quatre vers. La liturgie catholique a emprunté à la seconde pièce quelques-unes de ses strophes, l'*A solis ortus cardine* pour la fête de Noël ; l'*Hostis Herodes impie* pour l'Epiphanie.

XI

Sidoine Apollinaire (*C. Sollius Modestus Apollinaris Sidonius*) naquit à Lyon le 5 novembre 431 ou 432, à une époque où la ville était toute romaine encore ; et il mourut vers 487, sujet d'un roi wisigoth. Nourri des fortes traditions de cette Rome dont il sentait vivement la majesté, et qu'il appelle *domicilium legum, gymnasium litterarum, curiam dignitatum, uerticem mundi, patriam libertatis, unicam totius mundi ciuitatem*[2], il dut payer avec ses vers la longanimité des envahisseurs « au crâne parfumé de beurre rance ». La vie de ce grand personnage, un peu puéril dans ses jeux littéraires, mais si honnête et si bien intentionné, résume la destinée des meilleurs éléments de la noblesse gallo-romaine au V[e] siècle, fidè-

1. Ex : *Primus ad ima ruit* magna de luce superbus : | Sic homo, cum tumuit, *primus ad ima ruit*.
2. *Ep.* I, VI.

les à Rome, sacrifiés par elle, et réduits finalement à ne compter que sur soi [1].

Son grand-père, préfet du prétoire des Gaules, s'était converti en 408, sous Théodose [2]. Son père fut revêtu, sous Valentinien III, de la même dignité. Sidoine, bien jeune encore, vers 452, épousa une jeune fille, Papianilla, qui appartenait à une illustre famille d'Auvergne. Le 1er janvier 456 il eut à prononcer devant le Sénat romain le panégyrique de son beau-père, Flavius Eparchius Avitus, élu empereur l'année précédente par les députés de la noblesse gauloise, réunis à Beaucaire (*Ugernum*). Le succès de ce morceau poétique lui valut une statue de bronze sur le Forum de Trajan [3]. Peu après, Avitus, menacé par certains aristocrates romains mécontents, n'eut d'autre ressource pour sauver sa vie que d'accepter le siège épiscopal de Plaisance. Un autre panégyrique [4], adressé cette fois à l'empereur Majorien, sauva Sidoine des animosités du nouveau prince, et le poussa même assez avant dans sa sympathie.

De 461 à 465 Sidoine mena dans son domaine d'Avitacum l'existence confortable des grands propriétaires fonciers, avec sa femme et ses trois enfants. Un nouvel exploit littéraire — le panégyrique d'Anthemius, devenu à son tour empereur d'Occident [5] — lui mérita en 468 la dignité de préfet de Rome, et, à sa sortie de charge, le titre de patrice.

Il pensait jouir en paix des années qui lui étaient

1. Sources de sa biographie : une notice du *de Viris ill.*, de Gennadius, § XCII ; les œuvres de Sidoine et spécialement le poème inclus dans l'*Ep.* IX, XVI.
2. *Carmen* XII, 7.
3. *Carmen* VII.
4. *Carmen* IV.
5. *Carmen* II.

promises encore, quand, dans des circonstances que nous ignorons, il fut élu, en 471 ou 472, au siège épiscopal d'Arverna (Clermont-Ferrand). Son prestige social, ses talents d'écrivain, ses connaissances administratives, et aussi sa grande piété (qui s'exprime souvent dans les *Lettres*), l'avaient désigné pour cette haute charge, aux applaudissements de l'épiscopat gallo-romain. Il n'avait pas cherché cette promotion inattendue ; mais il ne se déroba à aucun de ses nouveaux devoirs, que les conjonctures politiques alourdirent redoutablement. Il organisa la résistance contre l'arien Euric et ses Wisigoths qui, dès 474, avaient essayé d'envahir l'Auvergne. Mais la province leur fut livrée bientôt par un traité régulier auquel souscrivit l'empereur Népos. *Facta est seruitus nostra pretium securitatis alienae*, constatait mélancoliquement Sidoine[1], qui éleva de courageuses protestations. Pour le punir, Euric le fit conduire à la forteresse de Livia, non loin de Carcassonne[2], puis il se décida à le rendre à la liberté. Sidoine, dont les intérêts matériels se trouvaient très compromis, usa une fois de plus de son moyen familier pour adoucir les dispositions de son nouveau maître : le poème inséré dans la *Lettre* VIII ne put déplaire à la vanité d'Euric. Sidoine dut se dire que d'un bout à l'autre de sa carrière, au prix de quelques abdications nécessaires, la littérature lui avait beaucoup servi.

Vingt-quatre poèmes, cent quarante-sept lettres en neuf livres, voilà de quoi se compose l'œuvre de Sidoine, si admirée des contemporains, du moyen-âge, et dont la longue faveur ne s'est décolorée qu'au

1. *Ep.* VII, VII.
2. *Ep.* VIII, III ; IX, III, VAISSETTE, *Hist. du Languedoc*, I, 501.

temps des premiers humanistes[1]. Dans les poèmes, il faut distinguer les morceaux d'apparat, et les *nugae* (pièces de circonstances, lettres en vers, épithalames, etc...) : ses mètres préférés sont l'hexamètre, le vers élégiaque, l'hendécasyllabe. La prosodie y est correcte ; il ne s'octroie que d'assez rares licences. — Quant à ses lettres, c'est lui-même qui, sur la prière de ses amis, en publia le recueil par fragments successifs : le I[er] livre en 469, le second vers 472 ; les livres V à VII vers 474-475 ; le livre VIII un peu plus tard, et le livre IX vers 479. Une fois évêque, il avait jugé convenable de renoncer aux « frivoles exercices » où il s'était complu jusque-là. « Je crains, déclare-t-il, que la réputation du poète ne souille en quelque chose la rigidité du prêtre[2]. » Il lui arrive cependant plus d'une fois d'introduire dans ses lettres des morceaux en vers.

L'intérêt fondamental des écrits de Sidoine, c'est d'être des documents d'histoire. Même dans ses pièces les plus artificielles au point de vue de la facture, les historiens et les amateurs de pittoresque trouvent des détails précieux à glaner : ainsi, dans le *Panégyrique* d'Anthemius le portrait des Huns, dans le *Panégyrique* de Majorien le portrait des Francs, et tant d'autres esquisses significatives que Chateaubriand, au cours des immenses lectures de sa jeunesse, n'oubliera pas de noter. Sans les lettres et les poèmes de Sidoine, l'histoire politique et sociale de la Gaule, à cette époque, serait pour nous presque vide de faits. Quand, d'aventure, Sidoine se résigne à demeurer simple et à décrire sans ornements surajoutés tel inci-

1. Témoignages dans Baret, *op. cit.*, p. 102-106.
2. *Ep.* IX, xii, et IX, xvi, vers 45 et s.

dent dont il a été le témoin, il est un savoureux et divertissant conteur d'anecdotes[1]. Ajoutons qu'il a su se faire, en plus d'un cas, l'interprète éloquent du patriotisme gallo-romain : la lettre VII, VII, écrite au moment où l'Auvergne allait être détachée de la *Romania*, est une noble page qui mérite de ne pas périr. Dévoué à sa province et à son troupeau, fidèle à ses amis, profondément « sociable », le caractère de Sidoine commande la sympathie.

Sidoine nous fait connaître également la vie littéraire dans la Gaule du V[e] siècle. Il était personnellement fort érudit[2]. A ses nombreux correspondants[3], poètes, orateurs, philosophes, jurisconsultes, simples lettrés, il prodigue des épithètes si louangeuses qu'à les prendre au sérieux on aurait l'impression d'une immense activité intellectuelle au sein de cette société gallo-romaine. Voici un spécimen de ces aimables hyperboles :

« Quand votre livre, écrit-il à Claudianus Mamertus qui lui avait envoyé son *De Statu animae*, déploie sa science contre celui qu'il combat, il se montre, en fait de mœurs et d'études, égal aux auteurs de l'une et l'autre langue. Il pense comme Pythagore, il divise comme Socrate, il explique comme Platon, il enveloppe comme Aristote, il flatte comme Eschine, il se passionne comme Démosthène, il est fleuri comme Hortensius, il s'enflamme comme Cethegus, il presse comme Curion, il temporise comme Fabius, il feint comme Crassus, il dissimule comme César, il conseille comme Caton, il dissuade comme Appius, il persuade comme

1. Voir *Ep.* V, XVII ; I, XI ; III, XII (avec l'interprétation de P. ALLARD sur certains détails souvent mal compris : *Saint Sidoine Apoll.*, p. 75).

2. Le souvenir de Tibulle, de Silius Italicus, presque oubliés depuis au moins deux siècles, réapparait chez lui. L'histoire de la littérature romaine lui doit quelques renseignements intéressants, par exemple sur la femme de Lucain, qui se serait remariée ; sur Sénèque le tragique, qu'il distingue formellement de Sénèque le philosophe (*Carm.* IX, 232), etc.

3. On les trouvera énumérés dans TEUFFEL, III[b], n° 466, p. 435.

Tullius ; et, pour en venir à une comparaison avec les saints Pères, il instruit comme Jérôme, il détruit comme Lactance, il établit comme Augustin, etc... [1] »

Défilent ensuite Hilaire, Jean (Chrysostome), Basile, Grégoire, Orose, Rufin, Eusèbe, Eucher, Paulin, Ambroise... Une citation comme celle-là suffit pour fixer l'étiage d'un esprit. Elle avertit aussi de contrôler les fastueuses admirations de Sidoine. On s'aperçoit alors que ces correspondants vantés, tout frottés ou saturés qu'ils soient de littérature, ne dépassent point le niveau de Sidoine lui-même : c'est la même passion touchante pour les choses de l'intelligence, la même insuffisance de critique et de culture profonde[2]. Sidoine, dans ses moments de clairvoyance, a bien entrevu quelques aspects de cette décadence[3] ; mais il n'a pas réussi à en corriger pour son compte tous les effets.

Là où elle est chez lui le plus sensible, c'est quand il s'évertue à imiter les procédés, les routines, les clichés pseudo-littéraires, dont Juvénal, trois siècles et demi auparavant, se déclarait déjà excédé [4]. Nous voyons repasser dans ses vers et dans sa prose les apostrophes, les énumérations, les amplifications, les réminiscences érudites, les banalités mythologiques que sa mémoire, accablée de tant de lectures [5], lui fournit implacablement. Et tout cela s'enchâsse dans une phrase contournée, pénible, souvent obscure à

1. *Ep.* IV, III.
2. Voy. Roger, *L'Enseign. des lettres class. d'Ausone à Alcuin*, P. 1905, p. 67-75.
3. *Ep.* V, X, 4 ; II, X, 1 (il se plaint que la rouille du barbarisme ronge la langue latine); IV, XVII, 2.
4. *Sat.*, I.
5. Esquisse d'une reconstitution de sa bibliothèque, dans Allard, *op. cit.*, p. 133. Indication des « sources » dans M.G.H., VIII, p. 384 et s.

force de recherche et d'afféterie, où les élégances séculaires voisinent avec les tours insolites d'un latin qui déjà se décompose[1], et avec d'inattendues créations verbales[2]. Il faut un effort pour lire Sidoine Apollinaire, et l'on n'ose dire que cet effort soit toujours récompensé.

Tel ne fut pas, d'ailleurs, l'avis des doctes de son temps. Sidoine contribua largement à la formation du style poétique alors à la mode, et cet imitateur fut presque aussi souvent imité que certains classiques authentiques.

1. Comparatif développé en deux termes (*plus celsos*...); désinences remplacées par des prépositions (*nebula de puluere*); proposition infinitive remplacée par *quod* ou *quia* avec l'indicatif ou le subjonctif; etc.

2. « Ceruicositas, sacculiloquus, familiarescere, phthisiscere, crepusculasceus », etc...

LIVRE CINQUIÈME

AU SEUIL DU MOYEN-AGE

CHAPITRE I

LES ŒUVRES EN VERS

BIBLIOGRAPHIE

I. — AVITUS. — Texte dans P.L., LIX, qui reproduit Sirmond (Paris, 1643) ; dans Ul. Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avite, évêque de Vienne*, Lyon 1890 ; dans M.G.H., VI, pars 2ª (1883, Peiper [excellente]). — Divers morceaux traduits dans F. Clément, *op. cit.*, p. 323-353. — A CONSULTER : H. Gœlzer, *Le latin de saint Avit* (Biblioth. de la Faculté des Lettres de Paris, fasc. XXVI [1909]).

II. — ENNODIUS. — Les manuscrits présentent les œuvres d'Ennodius dans une ordonnance très confuse. Sirmond (Paris 1611), reproduit par Migne, LXIII, 13-364, et suivi également par Hartel, C.V., t. VI (1882), essaya d'introduire une classification logique. Vogel, M.G.H., VII (1885), a préféré conserver l'ordre ou plutôt le désordre des manuscrits. — TRADUCTION FRANÇAISE des *Lettres* par l'abbé Léglise, Paris 1906. — A CONSULTER : A. Dubois, *La latinité d'Ennodius* (thèse Clermont-Ferrand), P. 1903.

III. — VENANTIUS FORTUNATUS. — Texte dans P.L., t. LXXXVIII, qui reproduit l'édition du bénédictin A. Luchi (Rome, 1786/7). V., pour l'histoire des éditions de Fortunat, Ch. Nisard, dans *Rev. de l'Enseig. second.*, 1885, II, p. 276 et s. [cf. id., *le Poète Fortunat*, P. 1890, chap. I]. Le *Parisinus* 13048, s. VIII/IX, représente une tradition spéciale et a fourni 31 pièces que ne contiennent pas les manuscrits de l'autre tradition. Ces poèmes ont été publiés par Guérard, en 1835. Ils ne figurent pas dans Migne, sauf les trois premiers, déjà publiés antérieurement. L'édition la plus complète est celle des *Mon. Germaniae histor.*, t. IV (1881-

1885 : Leo, pour les poésies; Krusch, pour les œuvres en prose) : la critique y est très conservatrice, peut-être à l'excès (voy. Rey, dans *Rev. de Philol.*, XXXI, 190). — TRADUCTION FRANÇAISE des poésies de Fortunat par Ch. Nisard et E. Rittier, Paris 1887 (collection Nisard); trad. de la *Vie de sainte Radegonde*, par R. Aigrain, P. 1910. Étude grammaticale sur Fortunat par A. Meneghetti, dans le *Didaskaleion*, 1916, p. 195-298; 1917, p. 1-166 (= *La latinita di Venantio Fortunato*, Turin, 1917).

N. B. — Les pièces mises sous le nom d'Amoenus dans P.L., LXI, 1075-1082, appartiennent à Prudence et à Fortunat. Cet Amoenus n'était sans doute qu'un excerpteur.

SOMMAIRE

I. Le fléchissement de la culture latine. — II. Avitus. — III. Ennodius. — IV. Venantius Fortunatus.

I

On sait à quel point les pressentiments douloureux qui étreignaient les cœurs lors de la première ruée des Vandales, des Alains et des Suèves, au début du Ve siècle, furent justifiés et même dépassés par les événements. Durant tout le siècle, des invasions torrentielles déferlèrent sur la Gaule, l'Italie, l'Espagne, l'Afrique même. Les richesses, les œuvres d'art, toutes les parures délicates des vies privilégiées, furent dispersées, dilapidées par des mains ignorantes et brutales ; et, chose plus dommageable encore, car ce n'était plus seulement une élite qui en devait souffrir, les institutions régulières furent entraînées dans la débâcle ou du moins gravement ébranlées. Les éco-

les publiques, en particulier, se trouvèrent dans plus d'une partie de l'Empire à peu près désorganisées. On les maintint d'abord dans les centres quelque peu florissants et lettrés. Puis elles se raréfièrent et la plupart disparurent. L'enseignement ne fut plus donné, quand il put l'être, que par des maîtres particuliers auxquels les membres de l'aristocratie confiaient leurs enfants. Il y eut encore des individus instruits, quelquefois des groupes, lorsque les circonstances s'y prêtaient : mais le niveau général de la culture baissa progressivement, cette culture qui ne se transmet que par un effort ininterrompu, et qui apparaît si fragile et si précaire, dès que se désagrègent les cadres indispensables à sa continuité.

Ils eurent quelque mérite, ceux qui essayèrent, au milieu de l'ignorance de tous, de faire œuvre d'écrivains. On ne saurait mieux comprendre qu'en les lisant le prix infini des âges privilégiés où le goût a acquis toute sa finesse et conserve tout son équilibre. C'étaient pourtant des esprits ornés, qui gardaient le culte du beau style et un respect ingénu pour la tradition littéraire qu'ils se flattaient de perpétuer. Ils cherchaient à se défendre des incorrections du langage parlé autour d'eux — deux spécimens cités par M. H. Goelzer dans son beau travail sur saint Avit (p. 2) donnent une suffisante idée de cette corruption croissante. Mais ils semblent déshabitués d'attacher de l'importance au fond des choses, à la pensée elle-même : ils ne sont attentifs qu'au bien-dire, à l'expression, qu'ils enjolivent à plaisir. Ils veulent faire un sort à chacune de leurs phrases. Rien de plus fade que leurs gentillesses. Au surplus, ils n'innovent guère en matière de style. H. Goelzer et Max Bonnet nous ont appris à reconnaître dans leur manière les

procédés de la rhétorique, tels qu'ils s'étaient développés dès les premiers siècles de l'Empire : ils n'ont guère fait que les pousser à bout, parfois jusqu'à l'absurde. C'est chez eux que l'influence déjà lointaine d'un Apulée a développé tous ses effets nocifs.

II

Né à Vienne, en Dauphiné, vers 450, d'une famille d'origine auvergnate, qui s'était fixée en Burgondie, fils et petit-fils de sénateurs, Avitus fut élevé au siège épiscopal de sa ville natale en 490 et mourut vers 518. Le rôle qu'il joua comme évêque fut de premier plan. C'est lui qui présida, à titre de métropolitain des Gaules, le concile d'Epaone en 517 [1]. Il ramena de l'arianisme à l'orthodoxie catholique Sigismond, fils et successeur de Gondebaud, roi de Burgondie. Il passa pour un redoutable pourfendeur d'hérésie [2]. Nous possédons encore de lui le *contra Eutychianam Haeresim libri duo*, qui est de 512/3, et les *Dialogi cum Gundobado rege uel librorum contra Arianos reliquiae* [3]. Son œuvre en prose comprend quatre-vingt-dix-huit lettres, deux homélies sur les Rogations, soixante-douze courts fragments de sermons. Il passait auprès de ses contemporains pour un des plus brillants écrivains de son temps. Cette réputation, c'est surtout à sa poésie qu'il la devait. Le *de Laude Virginitatis*, en

1. Hefele-Leclercq, *Hist. des Conc.*, II, 2, 1031 et s.
2. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, xxxiv.
3. La *Collatio Episcoporum contra Arianos coram Gundobaldo rege* (P.L., LIX, 387) est un faux de Vignier. Cf. Julien Havet, *Questions Méroving.*, 1885, t. II.

666 hexamètres, adressé à sa sœur Fuscina, développe les thèmes ecclésiastiques sur les inconvénients du mariage et le bienfait de la virginité[1]. Là où Avitus a donné sa mesure, c'est dans les *Libelli de spiritalis historiae gestis* (lui-même indique ce titre dans une de ses lettres[2]), qu'on peut considérer comme le poème le plus remarquable que la Genèse ait inspiré au V[e] siècle. Le premier livre (325 vers) traite de l'origine du monde ; le second (423 vers), du péché originel ; le troisième (425 vers), du jugement de Dieu. Guizot a remarqué que ces trois chants forment un ensemble dont la forte contexture annonce le *Paradis perdu*[3]. Suivent un quatrième livre sur le déluge (658 vers) et un cinquième sur le passage de la mer Rouge (721 vers). C'est Avitus lui-même qui publia l'ouvrage vers 507, sans avoir, affirme-t-il, le loisir de le mettre au point. Il avoue qu'il avait songé à constituer un recueil de ses poésies, dont il avait écrit un nombre assez grand pour en former un volume d'une certaine importance ; mais le sac de Vienne en 500 les lui fit perdre presque toutes[4].

Une fois admis le principe de cette poésie qui traite les sujets spécifiquement chrétiens avec les procédés hérités des classiques, et dépouille, pour construire l'arche de Noé, le Pélion, le Pinde, l'Ossa et l'Atlas[5], il faut constater que les morceaux brillants et bien venus n'y manquent point. Dans la scène de la tentation, la montée lente de la curiosité perverse dans l'âme de la femme, les concessions frémissantes qui

1. Voir surtout le développement (v. 164 et s.) : « ... Dominum passura cubilis | Seruit in obsceno tolerans conubia lecto. »
2. *Ep.* XLIII.
3. *Hist. de la Civil. en France*, II (1840), 71.
4. Voir le *Prologue* en prose à son frère Apollinaire, évêque de Valence.
5. Cf. *de... Gestis*, IV, 299 et s.

l'acheminent à la faute complète, toutes ces nuances sont décrites avec une finesse psychologique trop rare dans ces essais d'écoliers vieillis. Le prédicateur de chasteté se laisse deviner dans les plaintes qu'il prête à son Adam :

« Hélas! c'est donc pour me perdre que cette femme fut unie à mon existence! Celle que ton ordre m'a donnée pour compagne, c'est elle qui, vaincue elle-même, m'a vaincu par ses funestes conseils et m'a poussé à goûter le fruit qu'elle connaissait déjà... J'ai été crédule, mais c'est toi qui m'as rendu confiant, en me donnant le mariage, en formant ces nœuds pleins de charme. *Heureux si j'avais consumé ma vie solitaire sans jamais connaître les liens de l'hyménée!*[1] »

Tout en exploitant librement l'antique *Genèse*, Avitus n'oublie pas le temps où il vit, et, aux douleurs d'Adam et d'Ève, il compare celles qu'endure leur triste postérité : les villes dévastées, les bouleversements sociaux, les calamités de l'invasion. « Il n'est plus de maux que ne commette ou n'endure ce monde, plein tout à la fois d'iniquités et de malheurs : sa ruine est imminente, la mesure du crime est comble...[2] »

Avitus est un lettré, un *scolasticus*, comme on disait alors. Il avait reçu les leçons du rhéteur Sapaudus, que Sidoine et Mamertus tenaient en haute estime. Il connaissait fort bien la grammaire[3], et unissait dans une admiration presque égale Virgile et... Sidoine Apollinaire. Constamment préoccupé de bien écrire, il ne fait à la langue vulgaire que de rares concessions. Son style, raffiné et artificiel, précieux et coquet, fournit d'ailleurs un choix excellent d'exem-

1. III, 98-107.
2. III, 359-361.
3. V. l'*Ep.* LVII (p. 85, PEIPER).

ples pour illustrer l'histoire d'une décadence littéraire. Tous les procédés chers de longue date aux écrivains latins (plénitude de l'expression, paronomase, antithèse, allitération) y sont utilisés sans discrétion. M. Goelzer[1] estime pourtant, après une enquête « exhaustive », que, tout en se rattachant à la même école que les autres écrivains gallo-romains, Avitus est moins ampoulé et moins amphigourique que la plupart d'entre eux.

III

Ennodius était originaire de la Gaule méridionale. Il naquit probablement à Arles, en 473 ou 474, d'une famille consulaire, mais il fit son éducation et sa carrière ecclésiastique dans l'Italie du Nord. Il réalise, comme Sidoine Apollinaire, le type de l'évêque rhéteur, mais avec encore plus d'humanisme sonore et d'inutile virtuosité que Sidoine lui-même.

Evêque de Ticinum (= Pavie) depuis 513 environ, il fut chargé d'importantes missions. Le pape Hormisdas l'envoya par deux fois à titre de légat, en 515 et 517, auprès de l'empereur Anastase à Constantinople pour fomenter l'union entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident. Il se mêla aussi de politique. Il crut aux intentions bienveillantes de Théodoric, il accepta ses avances, et peu d'années avant son épiscopat, vers 507, prononça un panégyrique grandiloquent en l'honneur du roi.

On le tenait pour un fin lettré. Mais cette litté-

1. *Op. cit.*, p. 713 et s.

rature ne consistait guère qu'à dire des riens en phrases harmonieuses et bien rythmées ou en vers construits selon les recettes virgiliennes. Ses 297 lettres sont d'un tour élégant, et incroyablement vides d'idées, encore que certains de ses correspondants s'appellent Symmaque, Boèce, Hormisdas, etc. Ennodius s'attarde à des exercices scolaires, sur le modèle des antiques *controuersiae* : « Contre un homme qui a placé une statue de Minerve dans un mauvais lieu » ; « Contre un père qui n'avait pas voulu racheter son fils tombé au pouvoir des pirates, et qui plus tard lui demande de subvenir à ses besoins. » Il pousse l'admiration des classiques jusqu'à imiter dans plusieurs épigrammes la licence d'un Martial. Le chrétien apparaît pourtant dans un certain nombre de morceaux, par exemple une *Vie* d'Epiphane, évêque de Pavie (relevée de harangues du genre de celles que prêtaient à leurs personnages les historiens anciens) ; une *Vie* d'Antoine, moine de Lérins, un *Eucharisticum de uita sua*, un *Libellus* en faveur du Synode romain de 502, une *Paraenesis didascalica*, adressée à deux jeunes gens, etc. Encore cette dernière exhortation mélange-t elle bizarrement les points de vue les plus contradictoires : Ennodius recommande à ses jeunes amis les vertus chrétiennes, *uerecundia*, *fides*; *castitas*, mais aussi la pratique assidue des arts libéraux, spécialement de la Rhétorique, qui fait à son gré d'un innocent un coupable, et un coupable d'un innocent !

« Qui nostris seruit studiis, mox imperat orbi. »

Celles de ses productions qui nous sont parvenues paraissent antérieures pour la plupart à son épiscopat. Cela est une excuse peut être. En tous cas, elles

trahissent le caractère superficiel et tout scolaire de la culture dont il était féru, et que, par un divertissant cliché, il faisait semblant parfois de répudier : « Cessent anilium commenta poetarum, fabulosa repudietur antiquitas ![1] » L'étude de sa langue décèle un réel effort vers la correction grammaticale. Il a essayé d'observer de son mieux les règles de la grammaire classique. Mais il ne pouvait réussir dans la gageure de perpétuer les antiques lois du style littéraire latin en un temps où le latin allait se corrompant de plus en plus : des tours « vulgaires » se mêlent bizarrement à sa rhétorique toute traditionnelle.

Ce qu'on voudrait rencontrer parmi tant d'élégances défraîchies et de « figures » conformes aux recettes de l'école, ce serait quelque expression vigoureuse ajustée sur une pensée forte, quelque image jaillie d'une sensation fraîche. Mais son trop de littérature s'interpose entre la réalité et lui [2].

IV

Une vie de troubadour errant, guidé par la curiosité, par le goût des beaux spectacles, surtout par la dévotion, à travers les pays d'Occident, et qui paie en

1. *Ep.* I, IX [trad. LÉGLISE, p. 96].
2. On peut rattacher au nom d'Ennodius celui de Rusticus Helpidius, auteur d'un *de Christi Iesu beneficiis*, en 149 hexam. (P.L., LXII, 545-548), et de quelques épigrammes destinées à commenter des images bibliques (*ibid.*, 543-546). Le *de... beneficiis* a été réédité par W. BRANDES, Braunschweig 1890. — Un protégé d'Ennodius, Arator, sous-diacre de l'Eglise de Rome, publia vers 544 une paraphrase en vers des *Actes des Apôtres* (P.L., LXVIII, 63-246) dédiée au pape Vigile. Nouvelle édition par HÜBNER, Neisse 1850.

compliments versifiés les bons offices de ceux qui l'hébergent: puis cette destinée vagabonde fixée à jamais par la plus fervente, la plus respectueuse. la plus enthousiaste amitié pour une exquise et pieuse femme : — ainsi se résume la carrière de Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, qu'on peut considérer comme le dernier représentant de la poésie latine au seuil du moyen-âge.

Né à Duplavilis près de Trévise, vers 530, Fortunat fit ses études à Ravenne, et y reçut quelque teinture de grammaire. de rhétorique et de droit. L'heureuse guérison d'une maladie d'yeux l'achemina vers le tombeau de saint Martin, à qui il attribuait cette cure[1]. Pour arriver jusqu'à Tours, il ne prit point la route la plus courte : il passa par les Alpes Juliennes, le Norique, la Rhétie, traversa le haut Danube, le Rhin, s'arrêta quelque temps à la cour du roi d'Austrasie, Sigebert, dont il célébra en 566 l'union avec Brunehaut dans un épithalame où il confiait à Vénus et à Cupidon l'éloge et le bonheur des époux. Arrivé au but de son voyage, après deux années de courses aventureuses, « tantôt endormi, fatigué de la marche quand il n'était pas alourdi par le vin[2] », et une fois son pèlerinage accompli, il poussa encore jusqu'aux Pyrénées, remonta jusqu'à Poitiers, — et là connut Radegonde[3].

Femme du meurtrier de ses parents, du bourreau de la Thuringe, sa patrie, la reine Radegonde avait fini par obtenir de son mari Clotaire la permission

1. Cf. sa *Vita Martini*, IV, 689 et s.; Grég. de Tours, *De Virt. Mart.*, I, xv.
2. *Carm.*, *Praef.*, § iv.
3. Voy. la *Sainte Radegonde* de R. Aigrain (coll. *les Saints*), P. 1918. Excellent exposé critique.

de se consacrer à la vie monastique. Elle avait fondé dans Poitiers même le monastère de Notre-Dame (dénommé bientôt après monastère de Sainte-Croix), dont elle confia la direction à sa fille spirituelle Agnès. Fort cultivée l'une et l'autre, les deux moniales n'eurent pas de peine à conquérir le poète itinérant, peu habitué sans doute à des attentions aussi délicates que les leurs, et qui trouvait tout en elles, le mystique commerce des âmes, des louanges flatteuses, et jusqu'à d'innocentes gâteries par où elles flattaient savamment certaine gourmandise qui était son péché de prédilection[1]. Fortunat n'oublia pas l'Italie, mais il céda à l'attrait puissant qui le fixait à Poitiers (567); d'ailleurs son pays était alors envahi par les Lombards. Il devint le secrétaire de Radegonde, peut-être son chargé d'affaires, *agens in rebus*, au moins par occasion. Ordonné prêtre, il devait succéder à l'évêque Platon, vers 597, sur le siège épiscopal de Poitiers. Radegonde était morte depuis une dizaine d'années déjà (13 août 587). Fortunat se fit le premier biographe de l'incomparable femme, *gemma Galliae pretiosissima*, comme il est dit dans ses litanies.

Son œuvre comprend des *Vies* de saints, des hymnes, des poésies de circonstance[2].

En dehors de la biographie de sainte Radegonde, il écrivit en prose celle de saint Albinus, évêque d'Angers († 550 env.); celle de saint Hilaire de Poitiers

1. Le scandale qu'ont pris quelques critiques, comme J.-J. Ampère, de ces lippées en somme assez frugales fait honneur à leur propre sobriété. — Voir les *Carm.* xi, xvi et s.

2. Il n'y a pas de raison sérieuse d'attribuer à sainte Radegonde le poème sur la ruine de la Thuringe et la lettre à Artachis (M.G.H., IV, 271 et 278), ainsi que le proposait Ch. Nisard (*Rev. Histor.*, 1888 [= *Le poète Fortunat*, P. 1890, chap. iii]). Cf. E. Rey, *Rev. de Philol.*, XXX (1906), p. 124 et s.

(† 367), ainsi qu'un *Liber de Virtutibus S. Hilarii*; de saint Germanus de Paris († 575 env.), de saint Paternus d'Avranches († 565 env.), de saint Marcellus de Paris, de saint Séverin de Bordeaux († 482) (cette dernière *Vie* n'a pas été conservée). Les historiens y puisent beaucoup d'indications intéressantes sur les temps où vivaient ses héros.

La *Vie de saint Martin*, dédiée à Grégoire de Tours, avec qui Fortunat s'était lié depuis 573, ne comprend pas moins de 2243 hexamètres, en quatre livres. Le poète ne fait guère que broder sur le canevas fourni par Sulpice-Sévère et Paulin de Périgueux[1] : aussi put-il achever son poème en deux mois.

Incorporées partiellement à la liturgie catholique, ses hymnes ne sont pas le titre le moins assuré de sa modeste gloire, qu'eût garantie peu efficacement la médiocrité de ses autres compositions. Fortunat est l'auteur de l'*Agnoscat omne caelum* et du *Vexilla regis prodeunt*, en dimètres iambiques acatalectiques et strophes de quatre vers, où la rime revient presque continuellement, ainsi que du *Pange lingua gloriosi*, en tétramètres trochaïques catalectiques et strophes de trois vers. Il est possible que parmi les sept hymnes considérées comme douteuses par les éditeurs modernes, deux ou trois doivent aussi lui être attribuées[2].

C'est d'après les onze livres des *Carmina*[3] ou *Miscel-*

1. Le livre I = *Vita Martini*, jusqu'à XVIII, 3 ; II = *V. M.*, jusqu'à la fin de l'opuscule ; III = *Dialogues* II, I jusqu'à 13 ; IV = *Dial.* III, I jusqu'à 17.

2. Dreves (dans V.M., 3, 3 [1908]) lui impute les hymnes I, VII, VIII de l'*Appendix spuriorum* des M.G.H.

3. Voir la préface adressée à Grégoire : il s'y étonne modestement que son ami attache tant de prix à ces *nugae*, et rappelle qu'il les a écrites au hasard de ses randonnées à travers les pays d'Occident (... *paene aut equitando aut dormitando conscripserim*). Les livres I-VIII comprennent les poèmes composés jusqu'en 576 ; le livre IX, les productions de 577-584 ;

lanea, coupés de quelques proses, que l'on peut se représenter le mieux son activité littéraire. Dès lettres, des élégies, des « consolations », des épithalames, des panégyriques de rois, d'évêques, de grands personnages, d'églises, de villas, etc., des « toasts », des inscriptions funéraires (destinées à être lues plutôt qu'à être gravées), le tout en vers élégiaques le plus souvent : voilà à peu près de quoi est fait ce recueil que le poète prit soin de constituer sur la prière de Grégoire de Tours [1]. Sa condition sociale, très différente de celle d'un Sidoine, d'un Ennodius, d'un Avitus, et la longue incertitude de ses moyens d'existence l'avaient obligé à beaucoup louer. Il se fit de la louange une spécialité. Là où nous pouvons contrôler celles qu'il décerne à ses protecteurs, nous voyons de quelle qualité était cette eau bénite de cour. Il vante le goût de Chilpéric pour les lettres : or Grégoire de Tours raconte que, quand le roi se mêlait de faire des vers, il confondait les brèves et les longues et ne se conformait à aucun système connu de métrique [2]. J.-J. Ampère [3] parle assez joliment, quoique sans bienveillance aucune, de cette « existence littéraire de Fortunat, la dernière de son genre, humble, traversée, soumise, toujours courbée devant les conquérants, mais avec une sorte de vanité puérile et de satisfaction misérable ». On voit, ajoute-t-il, « cette muse décrépite et minaudière, souriant avec une

le livre X (noter au début l'explication du *Pater*), celles de 585 ; le livre XI et l'appendice, n° I-XXXI, qui s'ouvre par une *Expositio Symboli*, en prose, tirée de Rufin, groupent les pièces adressées à Radegonde et à Agnès : peut-être ces deux derniers livres n'ont-ils pas été publiés par Fortunat lui-même.

1. *Carm.* IX, I, 99 et s.
2. *Hist. Franc.*, V, XLV, et VI, XLVI.
3. *Hist. litt. de la France avant le douzième siècle*, t. II (1839), p. 350.

coquetterie surannée, à mesure que les chefs barbares passaient devant elle, leur adresser sa révérence et son petit compliment prétentieux... »

Le talent de Fortunat était fait surtout de facilité : il triomphait dans l'improvisation poétique. Au surplus, sa formation insuffisante (encore qu'il connût Horace, Virgile et quelques-uns des poètes chrétiens) le garantissait mal des irrégularités grammaticales et des fautes de quantité [1]. Il s'en rendait compte : il a, à ce propos, de très humbles confessions, dont la sincérité serait crue plus aisément, si la forme en était moins mignarde [2]. Ses propres lacunes ne le décourageaient nullement d'une production qui lui valait honneur et profit, et qui, si médiocre fût-elle, faisait luire encore un dernier reflet de culture latine parmi ces barbares qu'il peint « la coupe d'érable en main, portant santés sur santés et débitant mille folies faites pour révolter jusqu'au Dieu Bacchus » (*Carm.*, Praef., § V).

1. V. les *Indices* dans M.G.H., IV, 389 et s.
2. *De Vita Mart.*, I, xxvi, 30 et s. ; *Carm.* X, iii, 1 ; II, ix, 5 et s.

CHAPITRE II

Les Œuvres en prose. La transmission du legs antique

BIBLIOGRAPHIE

I. — Fulgence de Ruspe. — P.L., t. LXV, reproduit L. Mangeant, Paris 1684. Voir plus loin les notes.

II. — Saint Césaire d'Arles. — P.L., t. LXVII. Outre les sermons recueillis dans Migne sous le nom de Césaire, plusieurs figurent au tome XXXIX de la *Patrologie latine* dans l'appendice des sermons de saint Augustin (liste dressée par Paul Lejay, dans R.H.L.R., 1905, p. 184), Dom Morin a publié six sermons inédits dans R.Bén., XIII (1896), p. 97; quinze autres, *ibid.*, XVI (1899), p. 241, 289 et 337. — Une partie des homélies de Césaire ont été traduites en français au xviiie s. par Dujat de Villeneuve, Paris 1760, 2 vol. in-12. Il manque une bonne étude sur la langue de Césaire : voir quelques observations de dom Morin dans les *Mélanges Cabrières*. Il sera parlé plus loin des écrits attribués à Césaire.

III. — Boèce. — Les œuvres de Boèce sont dans P.L., LXIII-LXIV. Le *de Consolatione Philosophiae* (523/4) a été édité par Peiper, Leipzig 1871. Traduction française de Oct. Cottreau, Paris 1889. Les *Commentaria in Porphyrium* (506/7) figurent dans C.V., t. XLVIII (1906, Schepss et Brandt). Éditions spéciales du *de Arithmetica l. duo* et des cinq livres *de Musica* par G. Friedlein, dans B.T. (1887); des deux livres *In librum Aristotelis de interpretatione*, par C. Meiser, dans B.T. (1897-1900); du *Liber de diffinitione*, par Th. Stangl (*Tulliana et Mario-Victoriniana*, Münich 1888) : en fait, ce dernier ouvrage est de Marius Victo-

rinus. Pour l'ordre chronologique, voir Brandt dans le *Philologus*, LXII (1903), p. 267-8.

IV. — CASSIODORE. — Textes dans P.L., t. LXIX-LXX, qui reproduit avec quelques suppléments le bénédictin Garet (Rouen 1679). Le chapitre des *Inst. diu.* relatif à la grammaire figure dans les *Gramm. latini* de Keil, VII, 210-216; le chapitre relatif à la rhétorique, dans R.L.M., p. 495 et s. Mommsen a donné la *Chronique* dans les M.G.H., XI (1894), p. 109-161; les *Variae*, ibid., XII (1894), avec la collaboration de Traube. — Un *Compendium* des *Inst. diu.*, remontant au moyen-âge, a été publié par Lehmann, dans le *Philologus*, 1914/1916, p. 253 273, d'après le *Vat. lat.* 4955, s. XI. — TRADUCTION du traité *De l'Ame* par Stéphane de Rouville, P. 1874; de l'*Historia tripartita*, par Loys Pianeus, P. 1568.

V. — SAINT GRÉGOIRE DE TOURS. — Textes dans P.L., LXXI, 161-1118, et dans M.G.H., *Scriptores rerum merouing.*, t. I (Arndt-Krusch et Bonnet). Le *liber de miraculis b. Thomae* a été publié par Max Bonnet, *Supplem. codicis apocryphi*, I (L. 1883), p. 96-132. — TRADUCTION FRANÇAISE de l'*Historia Francorum*, par H. Bordier, Paris 1859-1862; du même, le *Livre des miracles et autres opuscules de Grégoire de Tours*, 4 vol., Paris 1857-1865 (Société de l'Histoire de France).

VI. — ISIDORE DE SÉVILLE. — Les œuvres d'Isidore de Séville figurent aux tomes LXXXI-LXXXIV de Migne, qui reproduit Arevalo (Rome, 1797-1803). Le tome LXXXI renferme des documents intéressants sur la vie et l'œuvre d'Isidore. — Editions spéciales du *de Natura Rerum*, par G. Becker, Berlin 1857, des *Chronica* et de l'*Historia Gothorum* par Mommsen, M.G.H., t. XI (1894), des *Etymologiae* ou *Origines*, par W. M. Lindsay, Oxford 1911 (avec des *Indices* commodes). — Dzialowski, *Isidor u. Ildefons als Literarhistoriker*, Münster i. W. 1898, a amélioré le texte du *de Vir. illustribus*, qu'il reproduit d'après Arevalo. — L'édition d'Arevalo-Migne reste précieuse à cause des commentaires qui y sont joints.

SOMMAIRE

Grégoire de Tours. Son œuvre hagiographique. L'*Histoire des Francs*. La culture de Grégoire. — VI. Saint Isidore de Séville. — VII. Conclusion.

I

La thèse qui identifie Claudius Gordianus Fulgentius, évêque de Ruspae, en Byzacène, avec le mythologue Fabius Planciades Fulgentius se fonde sur des raisons au moins spécieuses, tirées soit de certaines coïncidences biographiques, soit de certaines analogies de style [1].

Du mythologue [2], nous possédons divers ouvrages, dont le plus connu est la *Virgiliana continentia* où le sens mystérieux de l'*Enéide*, image supposée de la vie humaine, est mis en lumière grâce au procédé de l'exégèse allégorique. Les épisodes du poème y sont présentés comme autant de leçons déguisées, propres à faire aimer la vertu. — De l'évêque, nous savons qu'il naquit en 468 à Telepta, en Byzacène, d'une famille sénatoriale de Carthage, et qu'il mourut en 533. D'après sa *Vie*, rédigée par un de ses élèves en 533-534 [3], il aurait su le grec et l'aurait même parlé (§ IV-V). Il fut exilé avec plus de soixante évêques en Sardaigne par le roi Thrasamund, puis rappelé une première fois en 515, et définitivement en 523. Fidèle disciple de saint Augustin, dont il s'était assi

1. Cf. O. Friebel, *Fulgentius, der Mytholog und der Bischof* (dans les *Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums*, V, 1-2 [1911]), qui indique la bibliographie, et fait dans sa préface l'historique de la question.

2. Ed. R. Helm, L. 1898. C'est Helm qui a amorcé, avec les meilleurs arguments, l'identification des deux Fulgences (Rh.M., LIV [1899], p. 111-134).

3. P.L., LXV, 117-150. — Notice d'Isidore de Séville, *de Vir. ill.*, XIV.

milé la pensée, il combattit l'arianisme et le semi pélagianisme dans une série d'ouvrages où le goût littéraire n'égale pas toujours la vigueur de la pensée religieuse (*contra Arianos ; de Trinitate ad Felicem notarium* ; *de Veritate praedestinationis et gratiae Dei ad Joannem et Venerium*, etc.). Bossuet l'appelle « le plus grand théologien de son temps », ce qui ne signifie point que Fulgence fût un penseur original, mais qu'il s'était formé de la doctrine, d'après les ouvrages d'Augustin, l'idée la plus lucide et la plus sûre.

II

Césaire naquit en 470 sur le territoire de Chalon-sur-Saône. Il entra dans le clergé de Chalon en 484, reçut à Arles l'enseignement du prêtre-rhéteur Julianus Pomerius[1] et succéda à Eone, l'évêque d'Arles, en 503. A deux reprises, en 505 et en 513, il fut compromis pour des raisons politiques auprès d'Alaric II, puis de Théodoric. Le rétablissement de la primatie des Gaules en faveur d'Arles, qu'il obtint du pape Symmaque (514), accrut encore le prestige que lui conféraient ses dons personnels. Il mourut le 27 août 543[2].

Il est impossible de déterminer l'ordre de composition de ses œuvres ni de leur assigner des dates

1. Ce Pomerius avait composé divers écrits (cf. Gennadius, § XCVIII) : son *de Vita Contemplativa* est dans Migne, LIX, 415-520.

2. Notice de Gennadius, § XCVII. *Vita Cesarii* par son élève Cyprien de Toulon (P.L., LXVII, 1001-1121, et M.G.H., *Script. rer. Meroving.*, III [1896], 433-501). De ce Cyprien, s'est conservée une lettre adressée à Maxime de Genève (M.G.H., *Epist.* III [1892], p. 434-436).

précises. Nous possédons de lui une *Regula ad Monachos* [1] et une *Regula ad Virgines* [2] (il avait fondé dans son diocèse un monastère de religieuses auquel était préposée sa propre sœur) ; trois *Epistulae* ; un *Testamentum* [3]. Divers autres opuscules lui sont encore attribués [4]. Mais le meilleur de son activité pastorale, c'est dans ses sermons que Césaire le plaçait [5]. L'auteur de la *Vita Caesarii* nous apprend qu'il en expédiait un peu partout, en Gaule, en Italie, en Espagne. La critique lui en a restitué un bon nombre, égarés sous d'autres noms que le sien ou demeurés anonymes, et que certains tours favoris de style ont permis d'identifier.

L'éloquence de Césaire est une éloquence familière et vivante, tout entière tournée vers la pratique, même quand elle aborde la haute spéculation. Il utilise largement les homélistes, ses devanciers. Il transcrit des morceaux ou même des pages d'Origène, de saint Augustin, de Fulgence, de Fauste de Riez, mais avec des adaptations et des raccourcis où se décèle la préoccupation de ne pas déconcerter les auditoires en

1. P.L., LXVII, 1099-1104.

2. *Ibid.*, 1105-1121. Sur ces *Regulae*, cf. dom Leclercq, *Dict. d'Archéol. chr. et de Lit.*, art. *Cénobitisme*, col. 3199 et s., et surtout Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris 1894. On observera qu'un article de la *Règle* de saint Césaire recommandait aux moniales la transcription des manuscrits.

3. P.L., LXVII, 1135-1138.

4. 1° Un traité sur la Trinité, dont il faut chercher les fragments dans Mai, *Noua Patrum Bibliotheca*, I (Rome, 1852), p. 407 ; Reifferscheid, *Bibl. Patrum Italica*, I, 174, note 5 ; dom Morin, *Mélanges Cabrières*, I (Paris 1899), p. 109. — 2° Un opuscule contre les semi-pélagiens, publié par dom Morin, R.Bén., XIII (1896), p. 433 et s. — 3° des *Capitula Sanctorum Patrum, ibid.*, XXI (1904), 225-239. — Par contre, dom Morin conteste à Césaire la paternité des *Statuta Ecclesiae antiqua* (cf. R.Bén., XXX [1913], p. 334-342), que lui attribuent L. Duchesne et P. Lejay.

5. Autres sermonnaires ou épistoliers contemporains : Eleutherus, évêque de Tournai (cf. P.L., LXV, 83-102) ; Remigius, évêque de Reims (*ibid.*, LXV, 963-975, et M.G.H., *Epist.* III [1892], p. 112-116) ; Aurelianus, évêque d'Arles (P.L., LXVIII, 385-408, et M.G.H., *Epist.* III, 121-126).

grande partie illettrés [1] dont sa parole était l'unique aliment moral, et d'aboutir aux formules les plus intelligibles à tous.

« Si je voulais faire entendre l'exposition des Écritures dans l'ordre et le langage employé par les saints Pères, l'aliment de la doctrine ne pourrait parvenir qu'à quelques savants, et le reste du peuple, la multitude, resterait affamée. C'est pourquoi je demande humblement que les oreilles des savants consentent à tolérer des expressions rustiques, afin que tout le troupeau du Seigneur puisse recevoir la nourriture céleste dans un langage simple et uni ; et puisque les ignorants ne peuvent s'élever à la hauteur des savants, que les savants daignent descendre à l'ignorance de leurs frères... »

Cette parole populaire fait revivre la société de l'époque, avec ses brutalités, ses vices, son attachement sournois et obstiné aux pratiques païennes [2]. L'historien aurait grand tort de négliger les *Homélies* de Césaire. Quant au théologien, il y remarquera la fidélité avec laquelle Césaire suit les idées augustiniennes dans la question de la grâce. Il avait pourtant passé par Lérins, antique forteresse du semi-pélagianisme. Mais c'est à la tradition de Prosper et d'Hilaire qu'il se rattache, non à celle de Cassien et de Fauste de Riez. A Rome même, au surplus, les papes Gélase I (492-496) et Anastase II (496-498) entraient résolument dans les vues d'Augustin et, sur divers points, les poussaient plus avant qu'Augustin lui-même n'avait voulu le faire. La réaction semi-pélagienne était fort compromise à la fin du V[e] siècle, même en Gaule où naguère elle paraissait triompher.

1. Cf. P.L., XXXIX, 2325.
2. Cf. A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, P. 1894 ; P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans R.H.L.R., 1905, p. 444-487 ; R. Boese, *Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae*, Diss., Marburg 1909 (enquête intéressante, qui s'élargit jusqu'aux sermons, canons de conciles, livres pénitentiels, etc.).

Homme d'action et de prédication, moraliste et instituteur de la barbarie, Césaire a été, au début de l'ère mérovingienne, « un des maîtres de l'Eglise gallicane, un des fondateurs de sa discipline et de ce qu'elle devait garder de culture à travers deux siècles de crépuscule [1] ».

III

Le « premier des scolastiques », Anicius Manlius Severinus Boethius, appartenait à la *gens* illustre des *Anicii*, qui, au cours du IV[e] et du V[e] siècle, avait donné à l'Empire une longue série de hauts fonctionnaires [2]. Les Anicii étaient devenus chrétiens dès le milieu du IV[e] siècle [3] : nous verrons qu'il n'y a point de raison de douter que Boèce l'ait été comme tous ceux de sa race. Né vers 480, Boèce entra au service du roi arien Théodoric. Son père avait été consul en 487 ; il le devint lui-même en 510 et il eut la fierté de voir ses fils promus à la même dignité en 522 [4]. Théodoric lui confiait volontiers les missions les plus délicates. Une disgrâce profonde interrompit brutalement cette brillante carrière. Ayant pris la défense du sénateur Albinus, qui était accusé d'entretenir des intelligences avec l'Empereur d'Orient, Justin I[er], Boèce se vit jeter dans les fers (à Pavie sans doute). Inculpé de haute trahison, et même de magie, il périt dans les tourments, en 524.

Les motifs de sa condamnation étaient uniquement politiques. Pourtant il avait servi la cause catholique

1. Paul Lejay, dans R.H.L.R., 1905, p. 137.
2. P.W., I, 2198 et s. Tableau généalogique, *ibid.*, p. 2201.
3. Prudence, *Contra Symm.*, I, 548 et s. ; Zosime, VI, vii, 4 ; C.I.L., XIV, 1875.
4. Cf. les *Variae* de Cassiodore, II, 40 ; II, 41 ; I, 45.

contre l'hostilité de son irascible maître, et il était mort avec une admirable résignation. Aussi fut il de bonne heure rangé au nombre des martyrs [1] et honoré comme tel, à Pavie et à Brescia.

En dépit des lourdes fonctions administratives dont il avait assumé la charge, Boèce n'avait vécu que pour la pensée : « Cum in omnibus philosophiae disciplinis ediscendis atque tractandis summum uitae solamen existimem... » : c'est par ces paroles que s'ouvre l'un de ses traités, le *de Syllogismo hypothetico*, et elles résument à merveille la maxime de sa vie. Ayant appris à Athènes le grec, dont la connaissance était devenue si rare en Occident, il s'était assigné comme tâche de traduire en latin tout Aristote, tout Platon, de les commenter, et de démontrer leur accord fondamental dans la plupart des problèmes de la philosophie [2]. Il reprenait ainsi au profit de la théologie catholique ce rôle d'intermédiaire qu'avaient joué, plus d'un siècle auparavant, Rufin et saint Jérôme.

Il ne put exécuter qu'une faible partie de son plan. Ceux de ses travaux qui subsistent ont trait à Aristote, théoricien éminent de la logique, et à ses commentateurs ou imitateurs, comme Cicéron et Porphyre. C'est grâce à Boèce que le moyen-âge apprit à disserter sur les cinq « universaux », sur les « topiques » et à former les syllogismes selon les règles posées par Aristote ; il ne connaîtra que beaucoup plus tard, à partir du XIII[e] siècle et par l'intermédiaire de traductions de l'arabe, les œuvres de morale et de métaphysique de ce philosophe.

Boèce fournit également aux écoles de précieux

1. Martyrologe d'Adon (P.L., CXXIII, 107).
2. *In libr. Aristot. de Interpr.*, II, II, 3 (passage capital); cf. *In Categ.* (P.L., LXIV, 201).

manuels dans son *Institutio Arithmetica*, où il paraphrasa l'*Introduction à l'Arithmétique* du pythagoricien Nicomachos de Jérasa, dans son *Institutio musica*, qui est de même origine, dans sa *Geometria*, rédigée d'après Euclide.

Mais le meilleur de sa gloire il le dut à cette *Consolation Philosophique*, qui, écrivait au début du XVIII[e] siècle l'abbé Gervaise, « a fait depuis douze siècles les délices de tous les gens d'esprit, et a été traduite en autant de langues différentes qu'il y a de nations dans l'Europe ». Entremêlé de prose et de poésie[1], l'ouvrage se divise en cinq livres, dont voici l'essentiel.

Il s'ouvre par quelques vers mélancoliques que Boèce écrit dans sa prison « sous la dictée des Muses éplorées ». Soudain il lui semble voir à ses côtés « une femme au visage imposant, aux regards pleins d'éclat et d'une puissance de pénétration extraordinaire, au teint coloré, enfin douée d'une vigueur toute juvénile, bien qu'elle fût si remplie d'années qu'elle avait tout l'air d'appartenir à un autre âge ». En quelques paroles courroucées, cette apparition chasse le groupe des Muses, puis, se penchant sur Boèce, elle essuie ses yeux ennuagés de larmes. Boèce reconnaît alors la compagne de sa jeunesse, la maîtresse de sa vie, la Philosophie.

Elle est venue auprès de lui pour le consoler. Elle lui rappelle de quelles injustices des penseurs comme Socrate, Anaxagore, Zénon, Sénèque et d'autres ont été avant lui les victimes, et elle l'invite à mettre à nu sa blessure, afin qu'elle puisse la panser. Boèce lui raconte les intrigues sous lesquelles il a succombé.

1. On rencontre le même procédé dans l'Encyclopédie de Martianus Capella, au V[e] siècle, dans le remaniement du roman grec d'Alexandre, par Julius Valerius, au début du IV[e], dans le *Satiricon* de Pétrone, au I[er] s. Il a ses origines lointaines dans la *Satire Ménippée*.

Ce qu'on a visé en lui, c'est l'administrateur intègre dont la probité lassait tant de convoitises scélérates ; c'est aussi le défenseur du Sénat, qui lui a si mal payé sa dette de gratitude. Dans son malheur personnel, Boèce aperçoit, et c'est cela même qui le déconcerte le plus, le triomphe de l'injustice, un grave échec infligé aux règles éternelles de la morale.

A ce cri de détresse la Philosophie répond avec une calme fermeté. Elle entreprend de lui révéler les vérités fondamentales où son âme ulcérée pourra trouver la guérison.

« C'est parce que tu ignores quelle est la fin dernière des choses que tu crois à la puissance et au bonheur des méchants et des criminels. C'est parce que tu as oublié par quelles lois le monde est régi que tu t'imagines que toutes ces vicissitudes de la destinée flottent sans direction [1]... »

Elle lui verse tout d'abord un premier « calmant » (l. II). Il s'afflige des caprices de la Fortune : mais n'est-ce pas l'habitude de cette magicienne d'abandonner inexplicablement ceux auxquels elle prodiguait ses faveurs ? N'est-ce rien que d'avoir été comblé de biens par elle ? Et dans son épreuve, Boèce n'en garde-t-il pas quelques-uns encore [2] ? Au surplus ces biens eux-mêmes, à les évaluer à leur juste prix, valent-ils l'attachement que le commun des hommes a pour eux ? La Fortune sert mieux les mortels quand elle leur est contraire que quand elle leur est propice, puisqu'elle se décèle alors à eux dans sa vérité et les

1. P.L., LXIII, 654.
2. « Sed hoc est quod recolentem uehementius coquit. Nam in omni aduersitate fortunae infelicissimum genus est infortunii, fuisse felicem », lui répond Boèce. Dante, qui était familier avec la *Consolatio*, a pu se souvenir de ce passage dans les vers bien connus : « Nessun maggior dolore, | Che ricordarsi del tempo felice | Nella miseria » (*Inferno*, V, 119 et s.).

affranchit de la superstition dont on l'honore indûment.

Boèce s'avoue un peu adouci et apaisé déjà (livre III). Mais la Philosophie lui réserve une thérapeutique morale encore plus efficace. Elle revient sur la qualité des biens que poursuit l'humanité. Richesses, honneurs, puissance, gloire, volupté, n'ont en somme d'autre prix que celui que l'instable opinion y attache. « Non seulement ils ne peuvent pas procurer par eux-mêmes le bonheur, mais ils ne peuvent même pas être considérés comme la route qui y conduit. » En réalité, c'est Dieu qui est le bien unique, le souverain bien. C'est par lui seul que l'homme peut être heureux. C'est en lui que se recomposent les éléments dispersés du bonheur, sur lesquels l'homme porte presque au hasard une main avide, sans savoir qu'ils ne valent que rapprochés dans l'unité divine.

Boèce, quoique à demi conquis par cette dialectique persuasive, garde une douloureuse objection (livre IV). Comment, « sous le gouvernement du Maître plein de bonté qui régit le monde, le mal passe-t-il impuni ou peut-il seulement exister ? » — La Philosophie se dispose à l'initier, pour résoudre cette difficulté, à des problèmes plus élevés encore :

« J'attacherai à ton âme des ailes qui lui permettront de monter jusqu'aux régions supérieures, afin que, délivrée désormais de tout trouble, tu puisses sous ma conduite, en suivant mes voies et en te laissant porter par moi, rentrer sain et sauf dans ta patrie[1]. »

Elle aborde donc la question mystérieuse de la nature du bien et du mal. Le bien est le contraire du mal : s'il est prouvé que le premier a la puissance,

1. P.L., LXIII, 788.

c'est donc que le second ne l'a pas ; et réciproquement, si l'impuissance du mal est démontrée, la force du bien devra être reconnue. Voilà à quelle conclusion la Philosophie achemine Boèce par une suite de subtiles remarques. Le mal est synonyme de *rien*. Dans le sens absolu du mot, les méchants ne *sont* pas, puisqu'ils s'écartent des lois mêmes qui font de l'homme ce à quoi il est naturellement destiné. — Mais, rétorque Boèce, ils n'en persécutent pas moins les bons ! — Leur malheur n'en est que plus grand, et s'ils jouissent de l'impunité, c'est pour eux une infortune supplémentaire, puisqu'elle consacre leur iniquité. La Philosophie déclare qu'elle ne veut point invoquer une autre sorte d'arguments, tirés des rémunérations d'outre-tombe. Elle préfère répondre à une nouvelle question de Boèce, qui ne voit pas comment, dans l'obscure répartition des biens et des maux, Dieu diffère du hasard aveugle. Elle lui découvre la véritable nature de la Providence, à laquelle le destin lui-même est subordonné, n'étant que « l'enchaînement variable et successif de tous les événements dont Dieu a préparé l'accomplissement ». Si le bonheur et le malheur semblent distribués sans discernement, c'est que l'on ignore les desseins selon lesquels Dieu ménage à chacun de nous les épreuves dont nous pouvons tirer notre propre purification.

Qu'est-ce que le hasard (livre V) ? La Philosophie hésite à s'attarder à cette question secondaire. Elle se décide enfin à donner du hasard une définition, mais pour passer aussitôt à la question essentielle du libre arbitre. La liberté est une vérité indubitable. Pourtant elle a ses degrés :

« L'âme humaine est nécessairement plus libre tant qu'il lui est donné de rester en la contemplation de l'intelligence divine ; elle l'est déjà moins lorsqu'elle effectue sa migration vers le corps,

et moins encore quand elle se trouve emprisonnée dans des membres tout matériels. Mais son asservissement est extrême quand, adonnée au vice, elle est déchue de la possession de la raison qui lui est propre [1]. »

Comment la liberté se concilie-t-elle avec la prescience divine ? La Philosophie écarte certaines solutions courantes de ce difficile problème, pour en apporter une autre. La science de l'Être divin ne ressemble nullement à la nôtre. Elle plane au-dessus de la succession des temps et voit, dans la simplicité de sa cognition, toutes choses comme si elles se passaient présentement.

La *Consolatio* reste sans conclusion. Évidemment Boèce n'eut pas le loisir d'y mettre la dernière main. L'ouvrage semble donner par avance un démenti à la maxime ironique de la Rochefoucauld [2] : « La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir ; mais les maux présents triomphent d'elle. » C'est dans l'angoisse même d'une dure captivité que Boèce sut se dégager de l'accablement de sa propre misère pour élever ses regards vers les plus grandes questions de la destinée humaine. Qui n'admirerait l'énergie d'une semblable émancipation ? Aujourd'hui encore, en dépit de certaines formes de raisonnement — plus sensibles surtout dans les trois derniers livres — qui annoncent les arguties chères au moyen-âge, la *Consolation* se lit avec intérêt. Un mouvement puissant et doux emporte la discussion sur des cimes de plus en plus hautes. C'est toute la noble sagesse antique dont Boèce recueille les leçons pour en faire la substance de ce Προτρεπτικός εἰς Θεόν, de cette exhortation à s'orienter vers Dieu, terme et

1. *Ibid.*, 836.
2. Ed. Gilbert, I, p. 39, maxime 22.

but de toute créature. Nous y entendons tour à tour les échos d'Aristote, de Platon, de Sénèque, de Cicéron, de Tibulle même et de Virgile; bien d'autres réminiscences viennent se fondre dans la *Consolatio*, sans disparates fâcheux, parce que Boèce les ajuste savamment à un ensemble qui n'est qu'à lui.

Cette dialectique idéaliste ne s'appuie nulle part sur les Écritures, et le nom du Christ n'y apparaît point. C'est uniquement d'après les données rationnelles que Boèce construit son argumentation. On s'en est étonné, au point de contester qu'il ait été chrétien [1]. Une difficulté, toutefois, contrariait cette interprétation : plusieurs traités de théologie catholique nous sont venus sous le nom de Boèce. Fallait-il lui en dénier la paternité? Certains critiques ne reculaient point devant ce retranchement. Mais l'hypothèse s'est décelée chimérique, depuis qu'Alfred Holder [2] a trouvé à la fin d'un manuscrit du X[e] siècle, provenant de Reichenau, et qui appartient à la bibliothèque de Carlsruhe, un extrait où Cassiodore attribue nommément à son parent et ami Boèce le *de Sancta Trinitate*, des *Capita dogmatica*, et le *Liber contra Nestorium*. Le débat est donc clos : Boèce était chrétien. Ne le comparons, comme le fait Gaston Boissier [3], ni au Tertullien du *de Anima*, ni à Minucius Felix, ni à Ausone : les analogies seraient superficielles. Avec Boissier lui même, plus heureusement inspiré cette fois, comparons-le plutôt au saint Augustin des traités composés à Cassiciacum : si profondément convaincu qu'il pût être des vérités de la foi, Boèce s'est reconnu

1. Cf. sur cette question A. Hildebrand, *B. und seine Stellung zum Christentum*, Regensb. 1885; G. Boissier, *Journal des Sav.*, 1889, 449.
2. Cf. Usener, *Anecdotum Holderi, ein Beitrag zur Gesch. Roms in ostgotischer Zeit*, Bonn 1877, IV, 14.
3. *Journal des Sav.*, 1889, 456.

le droit qu'Augustin s'était naguère arrogé de fournir des solutions uniquement philosophiques, mais pleinement conciliables avec le dogme, aux problèmes qui dominent la vie et qui lui donnent sens et fin. Le moyen-âge ne s'est nullement choqué de cètte méthode. La *Consolatio Philosophiae* fut un des livres dont il se nourrit [1]. Nous en possédons environ 400 manuscrits [2], et nous en connaissons plus de vingt commentaires : ces chiffres sont significatifs, et on y peut mesurer l'action de cette œuvre maîtresse sur la pensée occidentale [3].

IV

La famille de Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus était de celles qui, au déclin de la puissance romaine, jugèrent sage et politique de se mettre au service des rois barbares. Son père était préfet du prétoire à la

1. Pour l'art religieux en particulier, voy. E. MÂLE, *L'Art religieux au XIII° s.*, 3° éd., Paris 1910, p. 114 et s. ; BRÉHIER, *L'Art chrétien*, P. 1918, p. 284.

2. Quelques vues sur les manuscrits de Boèce dans S.B.W., t. 144, p. 1-8 : ENGELBRECHT y préconise, pour la *Consolatio*, une critique nettement conservatrice. Observations sur le style de Boèce, *ibid.*, p. 15-26, sa syntaxe (p. 16-36), son lexique (p. 36-51), sa métrique (p. 53-58). F. DI CAPUA a montré, dans le *Didaskaleion*, III (1914), p. 269-303, que Boèce observe les règles des clausules avec infiniment de naturel et de goût.

3. La question des sources de la *Consolatio* mériterait d'être approfondie. Selon USENER (Rh.M., XXVIII, 398), Boèce aurait emprunté au *Protrepticos* d'Aristote, soit directement, soit par un intermédiaire, la plus grande partie des livres II et III et le début du livre IV. Le reste de l'œuvre serait fait pour les deux tiers de réminiscences d'Aristote et du néo-platonisme. Les observations de E. KENNARD RAND (*Harvard Studies in Classical Philology*, XV [1904], p. 1-28) tendent à reconnaître chez Boèce beaucoup plus d'indépendance que ne lui en suppose USENER. G. A. MÜLLER, *die Trotschrift des Boethius*, diss., Berlin 1912, insiste sur les rapports de Boèce avec Platon, Aristote et l'*Hortensius* de Cicéron (quelques rapprochements significatifs avec ce dernier ouvrage, p. 40 et 51).

cour de Théodoric. Né à Scylacium (= Squillace)[1], sur la côte sud-est de l'Italie, Cassiodore lui-même fut questeur (vers 507-511), consul (en 514), gouverneur de la Lucanie, *magister officiorum* et préfet du prétoire (de 533 à 536). Son *cursus honorum* se poursuivit ainsi sans interruption pendant quarante ans, sous quatre rois successifs, auxquels ses aptitudes administratives et ses dons de lettré le rendirent indispensable. Vers 540, il renonça aux honneurs mondains et se retira au monastère de Vivarium[2], qu'il fonda dans ses domaines du Bruttium. Outre le désir de faire plus sûrement son salut, une autre préoccupation l'avait déterminé à cette retraite. Il souffrait de la pénurie d'exégètes sérieux de l'Écriture sainte[3]. Déjà, peu d'années auparavant, il avait songé, d'accord avec le pape Agapet, à créer à Rome une école biblique[4], analogue à celle qui avait fait la gloire d'Alexandrie au temps des Clément et des Origène, ou à celle qui florissait encore à Nisibis, en Mésopotamie. La mort d'Agapet, après une année seulement de pontificat, des circonstances politiques peu favorables, firent échouer ce projet, qu'il reprit sous une forme plus modeste à Vivarium. C'est là qu'il composa ses ouvrages de théologie. Il y mourut peu après 575, presque centenaire.

Au cours même de sa vie séculière, Cassiodore avait rédigé des œuvres historiques : une Chronique Universelle (*Chronica*) depuis Adam jusqu'à l'année 519, composée à la prière d'Eutharic, consul de cette même année, d'après Tite-Live, Aufidius Bassus, la

1. Jolie description de Scylacium, dans les *Variae*, XII, xv.
2. Le *Monasterium Vivariense* tirait son nom des viviers installés par Cassiodore, alors préfet du prétoire, près de sa ville natale (cf. *Varia*, XII, xv, 14). — Un autre habitacle, plus secret, était aménagé par les moines avides de solitude, sur le mont *Castellum* (*Inst.*, I, xxix).
3. *Inst.*, I, *Praef.*
4. *Ibid.*

Chronique de Ravenne et celle de saint Jérôme [1]; une Histoire des Goths (*de Origine actibusque Getorum*) écrite entre 526 et 533 sur l'ordre de Théodoric (l'original est perdu et nous n'en pouvons prendre quelque idée que par les *Getica* de Jordanis, qui s'en est largement servi [2]); douze livres de *Variae*, soit 468 pièces de caractère officiel, libellées en un style grandiloquent, fleuri et vague, qui devint un modèle pour les chancelleries du moyen-âge : la dernière en date est de 527; un *de Anima* où se reflètent les idées de saint Augustin et de Claudius Mamertus.

Dans sa retraite de Vivarium, il écrivit, avec l'aide d'un collaborateur, le *scolasticus* Epiphane, son *Historia tripartita*, où il compile assez maladroitement les histoires de Socrate, de Sozomène et de Théodoret; et une traduction des *Antiquités juives* de Josèphe qu'il qualifie avec quelque exagération de *paene secundus Liuius*. Il y faut ajouter un commentaire verbeux sur les Psaumes, les *Complexiones in Psalmos*.

L'ouvrage auquel sa meilleure réputation est restée attachée, ce sont les *Institutiones diuinarum et saecularium litterarum* en deux livres [3]. Le premier livre traite de la lecture sacrée, c'est-à-dire de l'étude de la Bible. La pleine intelligence des Livres saints, tel est le but où tendait Cassiodore et dont il voulait aider ses moines à se rapprocher. Il leur apprenait que la simple lecture des textes canoniques ne suffit point pour en

1. Pour la survie de cette *Chronique* au moyen-âge, cf. Paul Lehmann, *Cassiodorstudien*, dans *Philologus*, LXXI (1912), p. 278-281.

2. Œuvres de Jordanis dans M.G.H., V, 1 (1882, Mommsen). Traduction française par A. Savagnier, dans la collection Panckoucke, t. lxxi (1842), et dans la collection Nisard.

3. Telle est la forme la plus authentique du titre, d'après V. Mortet, R.ph. XXIV (1900), p. 103-110. L'ouvrage a dû être composé vers le milieu du VIe siècle, en 543-4 selon Franz, Ebert, Mortet; en 543-555, selon Mommsen. Lehmann, *Philologus*, 1912, p. 290, ne croit pas que les *Instit. diu.* aient pu être terminées avant 551-562.

pénétrer tout le sens, et que les sciences profanes, géographie, grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, musique, géométrie, astronomie, y coopèrent puissamment[1]. Il les exhortait aussi à copier les manuscrits des Écritures avec un soin digne d'une pareille tâche, renouvelant le conseil que déjà saint Martin avait donné cent cinquante ans auparavant aux cénobites du monastère de Tours[2], et il marquait les prudentes limites dans lesquelles devait, par respect pour la parole divine, se renfermer le goût des corrections textuelles, dût la grammaire ou la stylistique pâtir de cette réserve. Une bibliothèque achetée à grands frais et conservée dans neuf *armaria*, leur fournissait tous les secours nécessaires[3]. A ceux qui ne se sentaient pas d'aptitude aux travaux littéraires, il recommandait l'agriculture et l'art des jardins, en leur signalant le secours qu'ils pourraient trouver chez certains spécialistes anciens, Gargilius Martialis, Columella, Æmilianus Macer. — Le second livre des *Institutiones* comprend sept chapitres, autant que d'arts « libéraux », dont Cassiodore résume la méthode et les préceptes d'après les théoriciens de l'antiquité et quelques auteurs chrétiens, comme saint Augustin et Boèce.

Le *de Orthographia*, composé par Cassiodore à l'âge de quatre-vingt-treize ans, complète les *Institutiones* en donnant des règles pour l'art d'écrire et de ponctuer correctement.

Nous avons déjà signalé[4] la fécondité des initiatives de Cassiodore sous le rapport de la conservation

1. I, xxv et s. (P.L., LXX, 1139).
2. Sulp.-Sévère, *Vita S. Martini*, vii.
3. Pour le contenu probable de cette bibliothèque, voy. Olleris, *Cassiodore conservateur des livres de l'Antiquité latine*, P. 1841, p. 54-68; A. Franz, *M. Aurelius Cassiodorus senator*, Breslau 1872, p. 80-92.
4. P. 40.

des lettres antiques. Il communiquait à ses moines le goût du travail intellectuel ; il leur fournissait des livres et leur apprenait à en tirer profit ; tout en coordonnant à l'exégèse de la Bible les recherches méthodiques auxquelles il les conviait, — point de vue un peu exclusif qui était déjà celui des Pères du IV[e] siècle, — il se gardait de tout anathème contre les écrivains païens et leur faisait de nombreux emprunts. Il fondait ainsi une tradition laborieuse et éclectique qui devait se renouer après lui, et qui lui assure l'éternelle reconnaissance de la civilisation occidentale.

En outre, sous son impulsion, quelques-uns de ses amis se dévouaient pour faire passer en latin un choix d'œuvres grecques. Un certain Mutianus traduisit les *Homélies* de saint Jean Chrysostome sur l'*Epître aux Hébreux* [1] ; Denys le Petit s'attaqua à une série d'écrits grecs importants, surtout dans le domaine du droit canonique [2] ; Bellator transposa les *Homélies* d'Origène [3] ; Epiphane le Scolastique prit pour son lot Socrate, Sozomène, Théodoret et une compilation où il crut reconnaître, mais à tort, un commentaire de Didyme sur les Epîtres catholiques [4]. La traduction des *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie est probablement sortie du même groupe lettré [5], dont Cassiodore était l'âme et auquel il soufflait son ardeur laborieuse. C'était la dernière fois que la culture grecque, bientôt vouée en Occident à l'oubli, provoquait ainsi le zèle d'une élite.

1. P.G., LXIII, 237.
2. P.L., LXVII.
3. Cf. Cassiod., *Inst.*, I, VI.
4. P.G., XXXIX, 1749.
5. Cf. Cassiod. *Inst.*, I, VIII.

V

Le « Père de notre histoire », comme l'appelait au XVI[e] siècle Claude Fauchet, naquit un 30 novembre, probablement en 538, à Arverna (= Clermont-Ferrand). Il était de famille sénatoriale, du côté de son Père Florentius et de sa mère Armentaria, et « allié à tout ce qu'il y avait de plus illustre par la naissance comme par la piété[1] ». Il s'appelait Georgius Florentius, mais il prit le nom de Grégoire en souvenir de son arrière-grand-père maternel saint Grégoire, évêque de Langres, de 506/7 à 539/540. Après une pieuse et studieuse jeunesse, dirigée par sa mère, par son oncle paternel Gallus, évêque de Clermont, puis par Avitus, qui devait succéder à Gallus sur le même siège épiscopal, il s'achemina vers Tours en 563 dans l'espérance d'y retrouver la santé auprès du tombeau de saint Martin, et il ne fut pas déçu. Il venait d'être ordonné diacre. Dix ans plus tard, en 573, à 35 ans, il était élu évêque de Tours, centre religieux de la Gaule. Il se donna à sa charge avec une complète abnégation à travers des difficultés sans nombre, pendant ses vingt années d'épiscopat : « Nous possédons en lui, a écrit Gabriel Monod, un type admirable d'évêque du VI[e] siècle. Le rôle qu'il a joué dans les événements de son temps, ainsi que le respect dont il était entouré par tous ses contemporains, sa remarquable activité intellectuelle unie à son incessante activité pratique, décèlent en lui, quoi qu'il prétende

1. Tableau généalogique dressé par G. Monod, *Et. crit. sur les sources de l'Hist. mérov.*, dans le *Recueil de travaux originaux ou traduits relatifs aux sciences historiques*, fasc. 2 (1872), p. 27.

dans son humilité, une intelligence supérieure pour l'époque où il vivait. Mais c'est par le caractère surtout qu'il commande notre respect... Evêque dévoué aux intérêts de son diocèse et à ceux de toute l'Eglise catholique, il puise dans sa foi un courage intrépide pour résister aux violences et aux injustices des barbares, et une noblesse morale, un esprit de charité et de désintéressement qui lui a valu à bon droit le titre de saint... Il est un représentant accompli de l'Eglise, qui seule représentait alors dans le monde l'intelligence et la moralité [1]. »

Grégoire mourut le 17 novembre 593 ou 594.

Son œuvre hagiographique [2] est pleine de traits curieux. Nulle part les *folkloristes* ne peuvent faire un plus abondant butin. Le miracle y tient, bien entendu, la place primordiale. C'est que Grégoire visait avant tout à l'édification, et que, pour son public un peu rude, ces coups de force apparaissaient beaucoup plus péremptoires que les arguments de la théologie. Lui même ne pensait pas autrement. Il se fait une conception assez étrange de cette puissance miraculeuse (*uirtus*), émanation de la *Virtus* infinie, et il se plaît à en décrire les effets bienfaisants ou terrifiants. Une seule citation suffira :

« Le tombeau (de saint Pierre), placé sous l'autel (de l'église du Vatican) est un ouvrage des plus rares. Celui qui veut y adresser des prières, ouvre la grille qui l'entoure, s'approche du sépulcre, et, passant la tête par une petite fenêtre qui s'y trouve, il demande ce dont il a besoin ; ses prières sont aussitôt exaucés, pourvu seulement qu'elles soient justes. Désire-t-il rapporter du tombeau quelque relique, il y jette un morceau d'étoffe qu'il a

1. *Ibid.*, p. 142.
2. Les *septem Libri miraculorum* comprennent l'*in Gloria martyrum* (composé vers 590), le *de Virtutibus S. Juliani* (entre 581 et 587), les quatre livres *de Virtutibus Martini* (I-II, composés entre 574 et 581 ; III vers 587 ; IV entre 591 et 593). Les six premiers livres ont été retouchés après coup par Grégoire.

d'abord pesé ; ensuite, dans les veilles, le jeûne, il prie avec ardeur que la vertu apostolique daigne exaucer son désir. Chose admirable ! Si la foi de celui qui agit ainsi est suffisante, *l'étoffe, quand on la retire du tombeau, se trouve si remplie de la vertu divine qu'elle pèse beaucoup plus qu'auparavant*[1]. »

« Cette page, remarque le Bollandiste H. Delehaye, a une teinte fortement légendaire, et il est difficile de se persuader que la bizarre épreuve de la balance ait jamais été pratiquée. Mais que dire de l'état d'esprit qui n'hésite pas à reproduire de pareilles anecdotes ?[2] » Grégoire est un homme du VI[e] siècle, et il ne faut point lui demander une défiance critique qui n'existait plus guère de son temps. Au moins les fleurs de piété de ses *Vies* de saints ont-elles parfois une fraîcheur originale et charmante.

Grégoire est, par caractère et disposition intime, le plus loyal des historiens. C'est cette candeur même qui donne tant de prix à son *Histoire des Francs*, surtout pour les événements dont il a été personnellement le témoin[3]. Les quatre premiers livres, qui vont jusqu'à la mort de Sigebert (575), forment un ensemble et se terminent par un résumé chronologique. Dans le premier livre, il esquisse une histoire du monde depuis Adam jusqu'à la mort de saint Martin (397) d'après la Bible, saint Jérôme, Orose, les martyrologes, etc. A partir du second livre, il déroule l'histoire des rois Francs, luxurieux, brutaux, bons par caprice ou par influence céleste. Dès le cinquième livre, son ouvrage

1. *De Gloria M.*, I, XXVIII.

2. *Les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles 1912, p. 142. — D'autres textes sont relevés par Hébert, R.E.A., XVIII (1916), p. 123-141. Voir aussi A. Marignan, *Etudes sur la civilisation française*, t. I, *La Société mérovingienne* ; t. II, *le Culte des Saints sous les Mérovingiens*, P. 1899.

3. Liste de ces faits dans Monod, *op. cit.*, p. 105. Pour les sources de Grégoire, *ibid.*, p. 73 et s. — Les livres I-IV de l'*Historia Francorum* sont de 575, les l. V-VI de 580-585 ; les l. VII-X, § 30 de 585-591, le § 31 du l. X, de 594.

prend le caractère de mémoires personnels, qui sont d'un observateur bien informé. Grégoire nourrit, à l'égard des ennemis de l'Eglise, des haines vigoureuses; mais, comme il cite les faits avec conscience, l'impartialité de ses récits permet de mettre au point la partialité de certains de ses jugements. Quant au « flegme » qu'on lui a quelquefois reproché [1], n'était-il pas préférable qu'il le gardât, parmi tant d'horreurs qu'il racontait, plutôt que de fatiguer le lecteur d'indignations réitérées ?

Le *de Cursibus ecclesiasticis*, rédigé entre 575 et 582, énumère successivement les sept merveilles du monde antique (la première aurait été, selon Grégoire, l'arche de Noé !), puis les sept merveilles de Dieu (marées, germination des plantes et des fruits, le phénix, le mont Etna, la fontaine de Grenoble, le soleil, la lune). Grégoire est ainsi amené à donner quelques indications sur la marche des astres. Son but, il l'indique en ces termes :

« Je n'enseigne pas la science et je n'ai pas le dessein de sonder l'avenir, mais je montre comment le cours d'un jour doit être logiquement rempli par les louanges du Seigneur, *c'est-à-dire à quelles heures celui qui désire suivre avec soin le service de Dieu doit se lever pendant la nuit et prier.* »

Sur la « culture » de Grégoire, les opinions modernes diffèrent quelque peu. Écoutons-le lui-même définir ses moyens avec son ingénuité habituelle [2] :

« Les cités de la Gaule laissaient déchoir ou plutôt laissaient périr la culture des belles-lettres... On n'aurait pas pu trouver un seul homme qui, grammairien versé dans la dialectique, sût dépeindre [les événements de l'époque] soit dans le langage de la prose, soit dans celui des vers. La plupart en gémissaient souvent

1. AMPÈRE, *Hist. litt...*, II, 300-301.
2. *Hist. Franc.*, *Procemium*.

et disaient : « Malheur à notre temps, car l'étude des lettres a péri parmi nous, et l'on ne trouve personne dans le monde qui soit capable de faire connaître par ses écrits ce qui s'est passé de nos jours ! » Considérant ces plaintes..., je n'ai pu taire en mon style inculte, ni les démêlés des méchants, ni la vie des gens de bien ; séduit surtout par cette parole qui m'a souvent frappé, chez nous, quand je l'entendais, que « bien peu comprennent un rhéteur qui disserte, mais beaucoup un ignorant qui parle (*philosophantem rhetorem intelligunt pauci, loquentem rusticum multi*) ».

Et encore :

« Quoique ces livres soient écrits dans un style inculte (*stilo rusticiori*), je conjure cependant tous les prêtres du Seigneur, qui, après moi indigne, gouverneront l'Église de Tours de ne jamais les faire détruire... [1] »

« Je crains, avoue-t-il ailleurs [2], si j'entreprends d'écrire, qu'on ne me dise : Penses-tu, toi, ignorant, toi, qui n'es pas du métier (*o rustice et idiota*), placer ton nom parmi ceux des écrivains ; ou espères-tu faire accepter des gens compétents cette œuvre dénuée des grâces de l'art et dépourvue de toute science du style ? Toi qui n'as aucune pratique des lettres, qui ne sais pas distinguer les noms, qui prends souvent les masculins pour des féminins, les féminins pour des neutres, et au lieu des neutres mets des masculins ; qui n'emploies pas comme il convient les prépositions mêmes, dont l'emploi a été réglé par les plus illustres auteurs, puisque tu en places qui veulent l'accusatif devant des mots à l'ablatif, et inversement [3] ; crois-tu qu'on ne s'apercevra pas que c'est le bœuf pesant voulant jouer à la palestre, ou l'âne indolent s'efforçant de prendre son vol à travers la rangée des joueurs de paume ? — Tout de même je répondrai : c'est pour vous que je travaille et, grâce à ma rusticité (*per meam rusticitatem*), vous pourrez exercer votre savoir... »

Des critiques comme Ozanam [4] et même Fustel de

1. H.F., X, XXXI. Voir toute la fin du chapitre.
2. *De Gloria Conf.*, *Proœmium*. Voir aussi la *Préface* de la *Vita Martini*, et *passim* (M.G.H., p. 33, 12 ; 668, 27, etc.).
3. D'après une statistique de Max Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, P. 1890, p. 522, Grégoire se trompe environ 20 fois o/o dans l'emploi des prépositions.
4. *La Civil. chrét. chez les Francs*, 1872, p. 479.

Coulanges[1] ne consentaient à voir dans ces excuses qu'une affectation à demi sincère de modestie, ou qu'un écho de la longue tradition qui voulait que tout écrivain ecclésiastique opposât sa *rusticitas* uniquement soucieuse du vrai au langage ampoulé, cadencé et frivole des rhéteurs. Ozanam trouvait Grégoire « tout pénétré d'antiquité ». C'était conclure un peu vite. Grégoire connaît assez bien son Virgile[2]; il cite deux phrases de Salluste[3]; il parle de Pline, d'Aulu-Gelle[4], de Cicéron[5], du Code Théodosien[6], mais rien ne prouve qu'il les ait lus. Voilà à quoi se réduit cette prétendue imprégnation de culture profane. Lui-même d'ailleurs ne dit il pas qu'il avait été poussé exclusivement vers la littérature sacrée[7]? Quant à sa langue, l'ample travail de Max Bonnet fournit tous les éléments d'une appréciation positive. « Le vocabulaire de Grégoire, extrêmement riche, écrit l'éminent philologue[8], doit son abondance, après la conservation de l'immense majorité des mots anciens, non seulement à l'emploi qu'il fait de termes empruntés à toutes les variétés du latin, au grec, et parfois aux langues barbares, mais surtout à l'adoption d'acceptions nouvelles très diverses et souvent très inattendues. — La flexion, en somme, est conservée. Cependant des brèches y sont battues, et par l'altération phonétique, qui naturellement s'étend à tout, et par la fausse analogie, qui ne se manifeste que très capricieusement : un même mot suivra dix fois l'an-

1. *La Monarchie franque*, 1888, p. 2-3.
2. Nombreux textes relevés par Karl Sittl, A.L.L., VI, 560.
3. H.F., IV, XIII ; VII, I.
4. *Vitae Patr., Procem.*
5. *Gloria Conf., Procem.*
6. H.F., IV, XLVII.
7. *Vitae Patr.*, II.
8. *Op. cit.*, p. 751.

cienne flexion, et la onzième, séduit par une ressemblance quelconque, il s'égarera dans une voie nouvelle. — C'est la syntaxe, avec le vocabulaire, qui s'éloigne le plus du latin classique. *Il n'est presque pas une ligne qu'on pourrait faire passer pour écrite à la bonne époque.* — Ses tendances et ses procédés de style sont ceux d'un autodidacte qui voudrait faire comme les écrivains du métier, mais qui sent son impuissance à les imiter. Tour à tour il s'y applique et il y renonce. Il en résulte un étrange contraste entre des formes oratoires usées et une fraîche et rude originalité ! »

Au total, il y a lieu de croire que les déclarations de Grégoire de Tours sont sincères. Il a eu le sentiment profond, douloureux, de son insuffisance littéraire, et ce sentiment était fondé : scrupule qui lui fait honneur, puisqu'il prouve que, pour avoir entrevu quelques classiques ou imitateurs des classiques, Grégoire comprenait ses manques et regrettait que sa formation première ne lui permît pas de les réparer. Du reste, les modernes trouvent un charme à cette naïveté, non pas ennemie de la rhétorique, mais incapable d'en soutenir longtemps l'effort, qui l'a généralement défendu contre les délicatesses du bel esprit, dans un temps où l'imitation des anciens se muait si vite en perversion du goût. Que nous eût-il donné, s'il avait su « développer » (*dilatare, extendere*) et « embellir » ses récits (*ornare paginam*[1]), au lieu de laisser à de plus habiles cette tâche périlleuse, comme il s'y décide à regret ?

1. *Vita M.*, II, Préf.

VI

Un écrivain qui entreprendrait aujourd'hui de traiter à soi seul la théologie, l'hérésiologie, la polémique, la chronologie, l'histoire, la biographie, la symbolique, le droit, la liturgie, la grammaire, l'étymologie, la cosmographie, l'histoire naturelle, la minéralogie, l'ethnologie, l'agriculture, l'art du bâtiment, l'art du vêtement, l'art d'apprêter les mets, cet écrivain-là aurait du mal à se faire prendre au sérieux. Le moyen-âge, qui ne distinguait pas toujours très nettement de la science la compilation, a pourtant célébré Isidore de Séville comme le *doctor egregius* par excellence. S'il s'est mépris sur la qualité du vaste savoir d'Isidore, du moins a-t-il eu raison de se sentir très obligé à l'égard du laborieux excerpteur qui n'épargna point sa peine pour recueillir et transmettre à l'avenir les données positives qu'il avait recueillies dans ses immenses lectures. Beaucoup moins original que Boèce, qu'il a plus d'une fois utilisé, Isidore a rempli dans des domaines plus variés un rôle assez analogue au sien. Il a fourni aux siècles ultérieurs une *somme* commode de la science antique, dont il condensait dans ses manuels les résultats. Non qu'il fût particulièrement favorable à la culture gréco-latine. Il déconseille aux moines la lecture des livres des « gentils »[1]. Mais, sans ignorer le danger des lettres profanes, il les aimait pour son compte, et se flattait d'en tirer de précieux matériaux pour l'élucidation des Livres saints.

1. *Regula monach.*, VIII, 3 (P.L., LXXXIII, 877) : « Gentilium libros uel haereticorum uolumina monachus legere caueat. »

Isidore était né vers 570 d'une famille originaire de Carthagène qui avait émigré à Séville, sans doute après la destruction de Carthagène en 552. Il fut élevé par son frère Léandre, de qui nous avons un ou deux opuscules [1], et qui devint évêque de Séville, métropole de la Bétique, vers 576. Isidore lui succéda vingt-cinq ans plus tard et mourut le 4 avril 636. Ses biographes font un grand éloge de son caractère et de sa piété. Il tint même une certaine place dans l'histoire religieuse de son temps. C'est lui qui présida le quatrième concile national de Tolède, en décembre 633. Mais l'étude l'attirait plus encore que l'activité pratique. Il lisait continuellement, la plume à la main, élargissant ses investigations bien au-delà du cercle des auteurs chrétiens, jusqu'aux écrivains et aux scoliastes profanes, et il transcrivait tout ce qui lui paraissait digne d'intérêt, sans se donner le souci d'indiquer les sources où il puisait [2].

Son œuvre maîtresse, ce sont les *Etymologiae* ou *Origines*, véritable encyclopédie des connaissances humaines que son ami Braulio, l'évêque de Saragosse [3], reçut de ses mains encore inachevée et divisa en 20 livres, après y avoir introduit peut-être quelques remaniements : I. la Grammaire ; — II. la Rhétorique et la Dialectique ; — III. les quatre disciplines mathématiques (Arithmétique, Géométrie, Musique, Astronomie) : — IV. la Médecine ; — V. les Lois et les Temps ; — VI. les Livres et Offices ecclésiasti-

1. Un *de Institutione uirginum et contemptu mundi* et une *Homilia de triumpho Ecclesiae ob conuersionem Gothorum* : P.L. LXXII, 873-898.

2. Nombreux travaux, en ces dernières années, sur les sources d'Isidore: Manitius, G.L.L.M., p. 62 et s. ; A. Philipp, *die histor. u. geogr. Quellen n den Etymologiae des Is. v. Sev.*, Berlin 1913 ; O. Probst, *Isidors Schrift de medicina*, extrait de l'*Archiv für Geschichte der Medizin*, VIII, 1 (1916) ; P. Lehmann, *Kassiodorstudien* (*Philologus*. t. 71 [1912] et 72 [1913]) ; P. Wessner, *Isidor und Sueton* (*Hermes*, 1917, p. 201-300).

3. Quelques écrits de Braulio sont inclus dans Migne, t. LXXX.

ques ; — VII. Dieu, les Anges, les Fidèles ; — VIII. l'Église et les Sectes : — IX. les Langues, les Nations, les Royaumes, l'Armée, les Citoyens, les Parents ; — X. Listes étymologiques ; — XI. les Hommes et les Monstres : — XII. les Animaux : — XIII. l'Univers et ses divisions ; — XIV. la Terre et ses parties ; — XV. les Édifices et les Champs : — XVI. les Pierres et les Métaux ; — XVII. les Choses rustiques ; — XVIII. la Guerre et les Jeux ; — XIX. les Navires, les Édifices et les Vêtements ; — XX. les Provisions de bouche et les Ustensiles domestiques et rustiques. — Isidore confesse lui-même qu'il n'a guère fait que classer des notes recueillies chez les « Anciens » : « En tibi, sicut pollicitus sum, misi opus de origine quarundam rerum *ex ueteris lectionis recordatione collectum* atque ita in quibusdam adnotatum *sicut extat conscriptum stilo maiorum*[1]. » Mais une double préoccupation domine cette collection d'extraits, quelquefois copieux jusqu'à la prolixité, le plus souvent sommaires jusqu'à la la sécheresse. La première idée qui y préside, c'est que pour approfondir une science quelle qu'elle soit, il faut connaître exactement l'étymologie des mots qu'elle emploie : « L'étymologie, déclare-t-il, est l'origine des mots, lorsqu'on explique par le raisonnement la valeur d'un verbe ou d'un nom. Aristote l'appelait σύμβολον, Cicéron *annotatio*. C'est ainsi que le mot *flumen* tire sa forme de *fluendo*, parce que le « fleuve » s'accroît en coulant. Le nom même de cette science en fait connaître l'utilité et la nécessité : car lorsqu'on voit d'où un nom est issu, on en comprend plus promptement la valeur[2] ». La plupart des étymologies proposées par Isidore sont arbitraires[3], mais

1. *Ep.* VI ad Braulionem.
2. *Etym.* I, XXVIII.
3. *Segnis*, sans esprit, sans feu, viendrait de *sine igne* ; *amicus*, de

elles ne le sont guère plus que celles qu'avaient fournies Platon dans le *Cratyle* ou le docte Varron dans ses ouvrages de grammaire. L'autre souci dont est animé Isidore, c'est de tourner vers l'édification les détails qui semblent d'abord y prêter le moins. Il « spécule » sur les lettres mêmes de l'alphabet et leur prête un sens mystique. Au surplus, là encore, il ne fait que continuer une tradition beaucoup plus ancienne.

En dehors des *Etymologiae*, il faut citer le *de Natura Rerum* dédié au roi Sisebert : c'est une sorte de cosmographie, où la théologie trouve aussi son compte. Ainsi, à la fin du § xxvii, Isidore se demande ce qui arrivera aux étoiles lors de la résurrection, si réellement elles ont une âme. Il a déjà, dans le raisonnement dialectique, cette confiance imperturbable qui encouragera le moyen-âge à discuter minutieusement les questions les plus inaccessibles. La *Chronique*, en deux rédactions, va du commencement du monde jusqu'à l'année 615 ; Isidore, à l'exemple de saint Augustin, y divise l'histoire de l'univers en six périodes, correspondant aux six jours de la création. Le *de Viris illustribus*, où il n'est probablement pas le seul à avoir mis la main, fournit un utile supplément aux opuscules similaires de saint Jérôme et de Gennadius. Ses *Historiae* s'ouvrent par un éloge de l'Espagne, qui est célèbre.

Ce grand travailleur, dépourvu de critique et de méthode, exerça une influence immense. Pour se former une idée de la prodigieuse diffusion des *Etymo-*

hamus, crampon, un ami étant celui auquel on se cramponne ; *pectus* est la partie couverte de poils (*pexus*) entre les deux seins ; *auis* vient de *auia*, parce que l'oiseau vole là où il n'y a pas de route, etc. — Isidore cite assez souvent des mots grecs. Certaines bévues font penser qu'il ne devait pas être très familiarisé avec cette langue (v.g. III, xxi, 6).

logiae au moyen âge, il faut lire les *Isidor-Studien* de Ch.-H. Beeson [1]. Beeson y a groupé tous les manuscrits *non espagnols* qu'il a pu trouver jusque vers le IX[e] siècle, et il en donne la liste par pays. Ce simple catalogue est à soi seul instructif et montre le rayonnement de la réputation d'Isidore. C'est en France que la science isidorienne fut d'abord le plus fêtée ; mais un grand nombre de manuscrits sont aussi d'origine irlandaise : on sait le rôle important que joua l'Irlande dans le développement de la « culture » au moyen âge.

VII

Après Boèce, Cassiodore, Isidore de Séville, les cadres où s'enferma la vie intellectuelle du moyen âge étaient pour longtemps constitués. Une ligne de démarcation naturelle clôt ici l'histoire de la littérature latine chrétienne.

Je crois n'en avoir pas surfait les mérites. Je n'ai point dissimulé que les véritables artistes littéraires y furent rares. Avec sa sensibilité vibrante, sa chaude imagination, saint Augustin en avait l'étoffe : l'action pratique l'accapara de bonne heure, et on ne rencontre qu'exceptionnellement, dans son œuvre de polémique ou d'exégèse, des pages qui égalent certains chapitres merveilleux des *Confessions*. Saint Jérôme eût été, lui

1. Dans les *Quellen und Unters. zur lat. Philologie des Mittelalters*, IV, 2 (1913). — Vers la fin de son travail, Beeson publie d'après une quinzaine de manuscrits plusieurs *tituli* en vers qu'il est disposé, sur le témoignage formel de la tradition manuscrite, à attribuer à Isidore, en dépit de l'opinion contraire d'Ebert et des doutes de Manitius. Ces petites pièces offrent d'ailleurs un intérêt fort modeste.

aussi, un maître en fait de style, s'il l'eût voulu. ses lettres le démontrent assez : il s'est assujetti. sacrifié à ses travaux scripturaires. N'oublions pas Tertullien, incomparable quand la passion le soulève, mais gâté à demi par sa propre subtilité. A tous. la rhétorique a fait beaucoup de mal, en ce sens que leur souci du bien dire s'est contenté des procédés traditionnels qu'elle enseignait. et, soit scrupule religieux. soit erreur de goût. s'est trop rarement mis en peine d'une originalité plus exquise. — Quant à la poésie chrétienne. elle ne saurait soutenir la comparaison avec la poésie profane. Point de poète épique de quelque envergure. point de poète dramatique. point même de fabuliste : quelques poésies lyriques assez bien venues. quelques belles hymnes d'Eglise, en voilà les seules parties vraiment viables.

Gardons-nous. au surplus. de certain « humanisme » assez étroit qui ne voudrait juger les œuvres chrétiennes que du point de vue de l'idéal classique. Quand nous aurons reconnu chez les écrivains profanes une diversité plus marquée de tons et de sujets et une perfection plus soutenue, faudra-t-il que cette concession compromette en quoi que ce soit l'admiration que les écrivains chrétiens nous inspirent[1]?

Quels qu'en soient les déficits. cette vivante littérature chrétienne latine mérite d'être mieux étudiée qu'elle ne paraît l'être communément, et quiconque s'intéresse à l'histoire des idées ne regrettera pas d'avoir porté de ce côté son effort. Nombreux sont les

1. Remy de Gourmont, qui ne craignait pas de donner aux idées justes l'allure de paradoxes, a écrit : « Le latin d'Église est, nous semble-t-il, un peu plus attirant que celui d'Horace, et l'âme de ces ascètes plus riche d'idéalité que celle du *vieux podagre égoïste et sournois* (*sic*). » (*Le Latin mystique*, P. 1913, p. 5.)

problèmes historiques et littéraires qu'on ne saisit dans leur plénitude que lorsqu'on a vu s'en constituer les données dans la période même que nous venons de parcourir. Et puis, combien de personnalités puissantes s'y révèlent, combien de magnifiques consciences, combien d'âmes pathétiques, anxieuses de la destinée humaine, et conservant chacune, en dépit de la communauté des croyances et de l'identité des solutions théoriques, leur réaction originale en face de cette énigme éternelle ! Du jour où notre Enseignement supérieur fera une part plus généreuse à quelques-unes de leurs œuvres maîtresses, la recherche scientifique s'orientera de nouveau vers les études patristiques, et nous serons en voie de reconquérir dans ce domaine l'ancienne hégémonie dont une longue incuriosité nous a dépossédés.

TABLEAUX
DE LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE

N. B. — Le tableau n° 1 permettra au lecteur de prendre une vue synoptique de la littérature latine chrétienne et d'évaluer : 1° l'apport de chaque province de l'Occident romain ; 2° la production contemporaine de la littérature grecque chrétienne et le développement parallèle de la littérature profane, la latine et la grecque. Dans les tableaux suivants, le principe de classement des œuvres varie selon les auteurs. Là où l'ordre chronologique est suffisamment connu et de grande importance (pour saint Augustin, par exemple), cet ordre a été observé. Ailleurs on a préféré le classement par matières, ou même le classement alphabétique.

Pour les abréviations, voir page 50 et s.

Vue d'ensemble sur la littérature latine chrétienne

EMPEREURS ROMAINS	LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE					Principaux écrivains grecs chrétiens contemporains	LA LITTÉRATURE PROFANE CONTEMPORAINE	
	Italie	Afrique	Espagne	Gaule	Illyrie		Grecs	Latins
100 Trajan (98-117) ...						Ignace d'Antioche Polycarpe de Smyrne	Plutarque (c. 46-c. 125)	Pline le Jeune Tacite (c. 55-120)
117 Hadrien......						Papias d'Hiérapolis	Arrien	Juvénal (c. 60-c. 130) Suétone (c. 75-160)
138 Antonin le Pieux						Aristide, Hégésippe Hermas, Ariston de Pella, saint Justin	Lucien c. 125-c. 190)	Florus Justin Gaius (110-180 ?)
161 Marc-Aurèle (161-9 Lucius Verus)............		Premières versions latines de la Bible(?)						Fronton (c. 90-168)
						Tatien, Athénagore Lettre sur les Martyrs de Lyon (177), Théophile d'Antioche, saint Irénée		Apulée (c. 125-?)
180 Commode		Actes du procès des martyrs de Scilli						
193 Pertinax...... 193 Julianus...... 193 Septime-Sévère.............		Premiers écrits de Tertullien : l'Apologeticum (197)				Épitre à Diognète(?) Pantaenus, Clément d'Alexandrie (c. 160-c. 215)		

TABLEAU N° 1 (*suite*)

Vue d'ensemble sur la littérature latine chrétienne

EMPEREURS ROMAINS	LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE					Principaux écrivains grecs chrétiens contemporains	LA LITTÉRATURE PROFANE CONTEMPORAINE	
	Italie	Afrique	Espagne	Gaule	Illyrie		Grecs	Latins
200	Fragment de Muratori					Homélies Clémentines		
211 Caracalla.....						Origène (185-254), Inscription d'Abercius, Jules l'Africain	Philostrate Dion Cassius	
217 Macrin.......								
218 Elagabal.....								
222 Alexandre-Sévère............		Mort de Tertullien (?) Minucius Felix						
238 Maximin								
L'Anarchie militaire..............							Plotin (204-270)	
250								
Decius (249-251)..	Novatien	Saint Cyprien, Firmilien de Césarée, Commodien (?)						
251 Gallus.......						Saint Grégoire le Thaumaturge		
253 Æmilianus...							Longin (c. 220-273)	
253 Valerien et Gallienus...........						Denys d'Alexandrie		
268 Claude II.....						Oracula Sibyllina	Porphyre (233-c. 301/5	
270 Aurélien						Théognoste		
275 Tacite........								
276 Florianus								
276 Probus.......								
282 Carus								Spartianus, Capitolinus, Vulcatius Gallicanus.

TABLEAU N° 1 *(suite)*

Vue d'ensemble sur la littérature latine chrétienne

EMPEREURS ROMAINS	LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE					Principaux écrivains grecs chrétiens contemporains	LA LITTÉRATURE PROFANE CONTEMPORAINE	
	Italie	Afrique	Espagne	Gaule	Illyrie		Grecs	Latins
283 Carinus et Numerianus .. .... 284 Dioclétien.... (286) Maximien...		Arnobe			Victorin de Pettau	Pierius	Héliodore	Trebellius Pollio
305 Constance .... 306 Constantin....		Lactance				S. Pamphile, S. Méthode d'Olympie		Vopiscus, Lampadius
313 (Edit de Milan)		Donat le Grand						
Constantin (306)-337			Juvencus	Reticius d'Autun, Itinerarium Burdigalense		Eusèbe de Césarée	Philostrate	Compilation de l'Histoire Auguste
337 Constans, Constance II.........	Firmicus Maternus (Sicile).		Hosius de Cordoue			Saint Athanase		
	Proba, Lucifer de Calaris (Sardaigne), Eusèbe de Verceil	Marius Victorinus		Saint Hilaire de Poitiers		Saint Grégoire de Nazianze (c. 330-c. 390)	Libanios	
361 Julien			Pacien de Barcelone Grégoire d'Elvire	Phébade d'Agen			Themistios	Aurelius Victor, Eutrope
363 Jovien.......		Zénon évêque de Vérone)				Apollinaire de Laodicée	Himerios	

TABLEAU N° 1 (*suite*)

Vue d'ensemble sur la littérature latine chrétienne

EMPEREURS ROMAINS	LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE					Principaux écrivains grecs chrétiens contemporains	LA LITTÉRATURE PROFANE CONTEMPORAINE	
	Italie	Afrique	Espagne	Gaule	Illyrie		Grecs	Latins
364 Valentinien, Valens..........		Optat de Milève			Altercatio Heracliani	Saint Basile (331-379)		
367 Gratien... ...	Saint Ambroise, Damase, Ambrosiaster					Saint Epiphane de Salamis Saint Grégoire de Nysse		Symmaque
375 Valentinien II (-392).........		Tyconius						Quintus de Smyrne
379-395 Théodose.								
383 Maxime......			Priscillien		S. Jérôme Niceta de Remesiana	Saint Jean Chrysostome (344/7-404)		
384 Flavius Victor.								
392 Eugène.......	Filastre	Saint Augustin						Servius, Ammien-Marcellin
395 Honorius.....	Rufin		Peregrinatio Ætheriae			Théodore de Mopsueste (c. 350-403)		
	Gélase	Q. Julius Hilarianus		Ausone, Paulin de Nole, Sulpice-Sévère	Opus imperfectum in Mathæum	Synesius (c. 375-c. 416)		Macrobe, Claudien, Ausone
400						Synesius (c. 370-c. 413)		
	Pélage (né probablement en Bretagne)	(S. Augustin)	Prudence		(Saint Jérôme)	Macarius Magnes	Eunape	Martianus Capella, Végèce,
		Marius Mercator	Orose	Cl. Marius Victor	Cassien	Isidore de Péluse (370-450)	Nonnos	Rutilius Claudius Nama-

Vue d'ensemble sur la littérature latine chrétienne

EMPEREURS ROMAINS	LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE					Principaux écrivains grecs chrétiens contemporains	LA LITTÉRATURE PROFANE CONTEMPORAINE	
	Italie	Afrique	Espagne	Gaule	Illyrie		Grecs	Latins
423 Jean......... 425 Valentinien III.				Orientius, Hilaire d'Arles, Evagrius, Prosper d'Aquitaine		S. Cyrille d'Alexandrie (c. 380-444) Socrate Sozomène	Proclos	Nicomachus Flavianus
455 Petronius	Sedulius, Léon le Grand, Arnobe le Jeune.			Faustus de Riez, Vincent de Lérins, Salvien		Théodoret (386-c. 458) Basile de Séleucie		Nicomachus Dexter
455 Avitus....... 457 Majorianus... 461 Libius Severus. 467 Anthemius ...				Gennadius de Marseille, Claudianus Mamertus, Sidoine Apollinaire				
472 Olybrius......								
473 Glycerius..... 474 Julius Nepos.. 475 Romulus Augustulus........						Gélase de Cyzique	Stobée	
Rois Goths 476 Odoacre......		Dracontius Victor de Vite		Avitus de Vienne				

TABLEAU N° 1 (*Suite*)

Vue d'ensemble sur la littérature latine chrétienne

EMPEREURS ROMAINS	LA LITTÉRATURE LATINE CHRÉTIENNE					Principaux écrivains grecs chrétiens contemporains	LA LITTÉRATURE PROFANE CONTEMPORAINE	
	Italie	Afrique	Espagne	Gaule	Illyrie		Grecs	Latins
493 Théodoric....							Procope de Gaza	Asterius
500		Eugippius, Fulgence de Ruspe		Le poète Cyprien, Ennodius, S. Césaire d'Arles	Denys le Petit			
	Boèce, Cassiodore							Priscien
526 Athalaric.....	Saint Benoit					Justinien, Denys l'Aréopagite	Fermeture de l'Ecole d'Athènes (529)	Vettius Agorius Mavortius
534 Théodahad...	Victor de Capoue, Arator							
536 Vitiges....... 541 Totila........		Facundus d'Hermiane				Cyrille de Scythopolis		
550.	Collectio Avellana, Venantius Fortunatus				Jordanis			Maximianus
560.............						Jean Malalas		
570.............				S. Grégoire de Tours				
580.............								
590.............	S. Grégoire le Grand		S. Isidore de Séville			Evagre le Scolastique		
600								

TABLEAU N° 2

TERTULLIEN	DATES (1)	ÉDITIONS — Migne	ÉDITIONS — Corpus Scr. eccl. lat.	ÉDITIONS — Divers	TRADUCT. FRANÇAISES
				Œhler, L., 1851/4	De Genoude, Paris 1852
1. de Anima	208/211	2, 687-798	20, 298	2, 553	2, 1
2. Apologeticum	fin 197	1, 305-604	»	1, 111 ; Rauschen, dans F.P. (1916) ; Mayor, Camb. 1917	— 251 Waltzing, Liége 1919
3. de Baptismo	200/206	1, 1305-1334	20, 201	1, 619 ; Rauschen, dans F.P. (1912²); Lupton, dans C.P.T. (1908)	3, 239
4. de Corona	211	2, 93-122	»	1, 415	2, 130
5. de Carne Christi	208/211	2, 797-838	»	2, 423	1, 389
6. de Cultu feminarum lib. II	200/206	1, 1417-1448	»	1, 701	3, 305
7. de Exhortatione castitatis	208/211	2, 963-978	»	1, 737	—, 357
8. de Fuga	213	2, 123-142	»	1, 461	2, 423
9. adversus Hermogenem	200/206	2, 219-264	47, 126	2, 337	3, 51
10. de Idololatria	211/212	1, 737-774	20, 30	1, 67	2, 217
11. de Ieiunio	après 213	2, 1003-1030	— 274	1, 851	3, 377
12. adversus Iudaeos	200/206	2, 633-682	»	2, 699	—, 1
13. adversus Marcionem l. V	207/8 (3)	2, 263-556	»	2, 45	1, 1
14. ad Martyras	janv.-fév. 197	1, 691-702	»	1, 3	2, 449
15. de Monogamia	après 213	2, 979-1004	»	1, 761	3, 409
16. ad Nationes l. II	après fév. 197	1, 629-680	20, 59	1, 306	2, 465
17. de Oratione	200/206	1, 1243-1304	—, 180	1, 553	3, 263
18. de Pallio	209	2, 1083-1106	»	1, 913	2, 153

(1) Les dates indiquées ci-dessus sont empruntées à P. Monceaux, *Rev. de Philologie*, XXII (1893), p. 77-92 (comp. *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I. 256-296). On y peut comparer celles que proposent Harnack, *Chronol.* II (1904), 256-296 et K. Adam, dans *der Katholik*, XXXVII (1908), 341-370 : 416-434. Il n'y a de divergences importantes que pour le n° 10 (Harnack = 198-202/3) ; le n° 11 (Harnack = peu après 217/8 ; Adam = après 217 ; le n° 15 (Harnack = 217/221 ; Adam = vers 220) ; le n° 27 (Adam = peu avant 197).

(2) Beaucoup de morceaux sont traduits dans Turmel, *Tertullien*, P. 1905

(3) L'ouvrage a eu plusieurs éditions. Voir plus haut, p. 120.

TABLEAU N° 2 (*suite*)

TERTULLIEN	DATES	ÉDITIONS — Migne	ÉDITIONS — Corpus Scr. eccl. lat.	ÉDITIONS — Divers	TRADUCTIONS FRANÇAISES
19. de Poenitentia	200/206	1, 1333-1360	»	1. 643	2, 197 ; P. de Labriolle, dans H.L. (1906)
20. de Patientia	do	1, 1359-1386	47, 1	1, 587	2, 173
21. de Praescriptione	vers 200	2, 9-92	»	2, 1	2, 343 ; P. de Labriolle dans H.L. (1907)
22 adversus Praxean	après 213	2, 175-220	—. 227	2, 651	3, 177
23. de Pudicitia	217/222	2, 1029-1084	20, 219	1, 791	3, 443 ; P. de Labriolle, dans H.L. (1906)
24. de Resurrectione carnis	208/211	2, 837-934	47, 25	2, 465	1, 435
25. ad Scapulam	212	1, 773-784	»	1, 539	2, 457
26. Scorpiace	221/2	2, 143-176	20, 144	1, 495	3, 137
27. de Spectaculis	vers 200	1, 701-738	—, 1	1, 17	2, 391
28. de Testimonio animae	197/200	1, 681-692	—, 134	1. 399	—, 117
29. ad Uxorem	200/206	1, 1385-1418	»	1. 669	3, 333
30. adversus Valentinianos	208/211	2, 559-632	47, 177	I, 381	—, 103
31. de Virginibus velandis (1)	208/211	2, 935-962	»	I, 883	—, 277

(1) Traités perdus : adv. Apelleiacos (c.. de Carne Christi, 8); de Aaron Vestibus (cf. saint Jérôme *Ep.*, 64.23); de Aaron Submissione (mentionné dans l'index de l'*Agobardinus*) ; de Carne et Anima (*ibid.*) ; de Censu animae adv. Hermogenem (cf. de Anima, I ; 11 ; 21) ; de Ecstasi (en grec) ; de Fato (cf. de Anima, 20) ; Liber ad Amicum philosophum (cf. saint Jérôme, *Ep.* 22, 22 ; adv. Jovinianum 1,13) ; de Paradiso (cf. adv. Marcionem V, 12 ; de Anima 55 ; de Spe fidelium (cf. adv. Marc. III, 24 ; saint Jérôme in Ezech. 36 [P.L., 25, 339]) ; de Superstitione Saeculi (mentionné dans l'index de l'*Agobardinus*)

SAINT CYPRIEN	DATES	Migne
1. Epistulae	248/9-258	4, 191-438
2. ad Donatum	246	—, 192-223
3. de Habitu Virginum	249	—, 440-464
4. de Lapsis	251	—, 465-494
5. de catholicae Ecclesiae unitate	2e moitié 251	—, 495-520
6. de dominica Oratione	251/2	—, 519-544
7. ad Demetrianum	251/2	—, 544-564
8. de Mortalitate	252/6	—, 583-602
9. de Opere et Eleemosynis	252/6	—, 601-622
10. de Bono patientiae	début 256	—, 622-638
11. de Zelo et livore	256/7	—, 638-652
12. ad Fortunatum	257	—, 651-676
13. ad Quirinum (Testimoniorum libri III)	avant 249	—, 675-780
14. Quod idola dii non sint	date incertne	—, 564-582
APOCRYPHES		
1. de laude Martyrii	252/3 (7) 249/250 (8)	—, 787-804
2. adversus Judaeos	IIIe siècle	—, 919-926
3. de Montibus Sina et Sion	210/240 (9) fin IIe siècle (10)	—, 909-918
4. ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate	235/260 (11)	6, 49-58

(1) *Les Pères de l'Église*, Paris, 1842
(2) Namur, 1887
(3) Tubingue, 1859
(4) *ibid.* 1853
(5) *ibid.* 1859
(6) Salzburg, 1882

ÉDITIONS		TRADUCTIONS FRANÇAISES
Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	
3, 2, p. 465	»	DE GENOUDE (1) 5bis, p. 30-334
—, 1, p. 3	LÉONARD (2); KRABINGER (3)	— 19
—, 187	KRABINGER (4)	— 337
—, 237	»	— 353
—, 209	ID. (*ibid.*)	— 378
—, 267	»	— 397
—, 351	LÉONARD (2)	— 422
—, 297	ID. ; KRABINGER (5)	— 447
—, 373	KRABINGER (3)	— 463
—, 397	ID.	— 483
—, 419	ID. : GASSNER (6)	— 501
—, 317	»	— 513
—, 35	»	— 538
—, 19	»	— 440
—, 3, p. 26	»	— 685
—, 133	»	»
—, 104	»	»
—, 119	»	»

(7) MONCEAUX, II, 104
(8) A.C.L., II, 2, 406
(9) *Ibid.* 384
(10) CORSSEN, Z.N.W. 1911, p. 1-36
(11) A.C.L., II, 2, 393

TABLEAU N° 3 (*suite*)

SAINT CYPRIEN	DATES	ÉDITIONS Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	TRADUCTIONS FRANÇAISES
5. de Spectaculis	IIIe siècle	4, 779-788	3, 3	A.L.L., 8 (1892) 1-22 (Wölfflin)	— 660
6. de Bono pudicitiae	id.	—, 819-828	, 13		trad. Thibaut, P. 1868, 2, 86
7. ad Novatianum	milieu IIIe s.	3, 1205-1218	—, 52		»
8. adversus Aleatores	260/300 (1)	4, 827-836	—, 92	T. U. V. I, p. 11, (Harnack); Miodonski (3); Hilgenfeld (4)	»
9. Liber de rebaptismate	milieu IIIe s. (2)	3, 1185-1204	—, 69	F.P. fasc. XI (1916, Rauschen)	»
10. de Pascha computus	243 avant Pâques	—, 939-972	—, 248	»	»
11. de Singularitate clericorum	2e moitié IVe s.	4, 835-870	—, 173	»	»
12. Exhortatio de paenitentia	milieu IIIe s. (5)	»	»	Miodonski (Gracovie 1893)	»
13. de duodecim Abusivis saeculi	VIIe siècle (6)	—, 869-882	—, 152	T.U., XXXIV, 1 (1909, Hellmann.)	»
14. de duplici martyrio ad Fortunatum (9)	1530	—, 881-906	—, 220	»	trad. Guillon, P. 1837, 4, 272
15. Oratio I	Ve siècle (7)	—, 905-908	—, 144	»	»
16. Oratio II	id. (7)	—, 905-910	—, 146	»	»
17. Epistulae I	date incertne	»	—, 272	»	»
18. — II	id.	»	—, 272	»	»
19. — III	IVe siècle (8)	»	—, 273	»	»
20. — IV	date incertne	»	—, 274	»	»
21. Caena Cypriani	Ve siècle (7)	—, 925-932	»	Hagen dans *Z. f. wiss Theol.* 27 (1884) 164; Harnack dans T.U n.f. IV, 3b (1899)	»

(1) A.C.L., III, 2, 380
(2) A.K.L., II, 500
(3) Erlangen et Leipzig 1889
(4) Fribourg-en-B. 1889
(5) Monceaux, II, 87. L'opuscule a été édité en 1751 par Trombelli.
(6) Hellmans, op. *cit.*
(7) T.U. xix, 3b (1899, Harnack)
(8) Mercati, dans *Rendiconti del R. Instituto Lombardo di sc. e. l. Ser.* II, XXXII (1899) p. 986 et s.
(9) Œuvre d'Erasme

SAINT HILAIRE DE POITIERS	DATES	ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
		Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	
1. Commentarii in Matthaeum........	vers 355	9, 917-1078	»	»	»
2. Liber I ad Constantium..........	356	10, 557-564	65, 180	»	»
3. de Trinitate....................	356/359	—, 25-472	»	»	*Chefs-d'œuvre des Pères de l'Eglise*, P. 1838 : t. V, p. 33.
4. de Synodis	début 359	—, 479-546	»	»	»
5. Liber II ad Constantium.........	Janv. 360	—, 563-572	—, 196	»	»
6. contra Constantium imperat......	361	—, 577-603	»	»	»
7. Tractatus super Psalmos.........	360/367	9, 231-908	12	»	»
8. contra Auxentium	364/5	10, 609-618	»	»	*Ibid.* V, p. 5-19.
9. Tractatus Mysteriorum...........	364/6	»	65, 3	J.-F. Gamurrini, Rome 1887.	»
10. Hymni (1)......................	»	»	—, 208	K. T. n° 47/49 (1910).	»
11. id. (2)........................	»	—, 551	—, 245	Blume et Dreves, *Anal. Hymn.*, L. 1908; Z. K. T. 13 (1889) 737	Clément, *Les Poètes chrétiens*, P. 1857.
12. Tractatus in Job (3)...........	»	—, 723-4	—, 229	»	»
13. Epistula ad Abram filiam (4)...	»	—, 549-552	, 236	»	Largent, *Saint Hilaire*, P. 1902, p. 55.
14. **Fragmenta historica**........	359 et s.				
Fragmentum I	»	—, 627	—, 98	»	»
— II	»	—, 632	—, 103	»	»
— III	»	—, 658	—, 49	»	»
— IV	»	—, 678	—, 155	»	»
— V	»	—, 681	, 89	»	»
— VI	»	—, 686	—, 164	»	»

(1) Contenus dans le manuscrit d'Arezzo.
(2) Attribués à Hilaire.
(3) Deux fragments.
(4) Authenticité douteuse.

TABLEAU N° 4 (*suite*)

SAINT HILAIRE DE POITIERS	DATES	ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
		Migne	Corpus Ser. eccl. lat.	Divers	
Fragmentum VII	359 et s.	10, 695	65, 93	»	»
— VIII	»	—, 699	—, 78	»	»
— IX	»	—, 703	—, 87	»	»
— X	»	—, 705	—, 174	»	»
— XI	»	—, 710	—, 43	»	»
— XII	»	—, 714	—, 156	»	»
— XIII	»	—, 717	—, 47	»	»
— XIV	»	—, 718	—, 159	»	»
— XV	»	—, 719	—, 160	»	»

SAINT AMBROISE	DATES
1. de Officiis ministrorum libri tres.	386
2. de Virginibus libri tres.........	v. 377
3. de Viduis l. unus...............	d°
4. de Virginitate l. unus............	peu après 377
5. de Institutione Virginis l. unus...	392
6. de Mysteriis liber...............	387
7. Exhortatio virginitatis...........	393
8. de Sacramentis libri sex (1)......	date incertne
9. de Paenitentia l. duo............	vers 384
10. de Fide l. quinque..............	379/381
11. de S. Spiritu libri tres..........	381
12. de Incarnationis dominicae sacramento l. unus.................	379/383
13. Fragmentum Ambrosianum ex Theodoreto desumptum........	»
14. de lapsu virginis consecratae (2).	date incertne
15. de Excessu fratris sui Satyri l. duo.	Sept. 375
16. Hymni nonnulli.................	»
17. de Obitu Valentiniani consolatio..	Juillet 392
18. de Obitu Theodosii oratio.........	26 Fév. 395
19. Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis.................	386
20. Epistulae.......................	379/396

(1) Authenticité contestée.
(2) Authenticité douteuse.

TABLEAU N° 5

ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	
16, 25-184	»	KRABINGER, Tub. 1857	ABBÉ DE BELLEGARDE, P. 1689.
—, 187-232	»	»	DURANTI DE BONRECUEIL, P. 1729.
—, 233-262	»	»	d°
—, 265-302	»	»	d°
—, 305-334	»	»	d°
—, 389-410	»	RAUSCHEN, F. P, fasc. VII, 1909	P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, P. 1908, p 273.
—, 335-364	»	»	»
—, 417-462	»	»	»
—, 465-524	»	»	»
—, 527-698	»	»	»
—, 703-816	»	»	»
—, 817-846	»	»	»
—, 847-850	»	»	»
—, 367-384	»	A. E. BURN, *Niceta of Remesiana*, Camb. 1905, p. 112.	»
—, 1289-1354	»	SCHENKL, dans *Ambrosiana*, Milan 1897, ch. V	»
—, 1409-1412	»	BLUME et DREVES, *Anal. hymnica medii aevi*, L. 1907	»
—, 1357-1384	»	»	»
—, 1385-1406	»	»	trad. anonyme, P. 1876.
—, 1007-1018	»	»	»
—, 875-1286	»	»	DURANTI DE BONRECUEIL, P. 1740 (3).

(3) Nombreuses lettres traduites dans P. DE LABRIOLLE, *op. cit.* p. 37-161.

TABLEAU N° 5 *(suite)*

SAINT AMBROISE	DATES	ÉDITIONS — Migne	ÉDITIONS — Corpus Scr. eccl. lat.	ÉDITIONS — Divers	TRADUCTIONS FRANÇAISES
21. Hexaemeron l. VI	après 388	14, 123-274	32, 1, 3	»	»
22. de Paradiso l. I	375/378	—, 275-314	—, 265	»	»
23. de Cain et Abel l. II	id.	—, 315-360	—, 339	»	
24. de Noe l. I	378	—, 361-416	—, 413	»	»
25. de Abraham l. II	après 388	—, 419-500	—, 501	»	»
26. de Isaac et Anima l. I	id.	—, 501-534	—, 641	»	»
27. de bono mortis l. I	id.	—, 539-568	—, 703	»	»
28. de Fuga saeculi l. I	après 391	—, 569-596	—, II, 163	»	»
29. de Jacob et vita beata l. II	après 388	—, 597-638	—, 2	»	»
30. de Joseph patriarcha l. I	d°	—, 641-672	—, 73	»	»
31. de benedictionibus patriarcharum l. II	d°	—, 675-694	—, 125	»	»
32. de Helia et Jeiunio l. I	après 386	—, 697-728	—, 411	»	»
33. de Nabuthae l. I	date incert^ne	—, 731-756	—, 469	»	»
34. de Tobia l. I	d°	—, 759-794	—, 519	»	»
35. de Interpellatione Job et David l. IV	vers 383	—, 797-850	—, 211	»	»
36. Apologia prophetae David	383/386-7	—, 851-884	—, 299	»	»
37. — altera prophetae David (1)	d°	—, 887-916	—, 359	»	»
38. Enarrationes in XII Psalmos Davidicos	384-5/397	—, 921-1180	»	»	»
39. Expositio in Ps. CXVIII	après 387	15, 1197-1526	62, 1	»	»
40. Expositio Evangelii secundum Lucam	386/388	—, 1527-1850	32, IV, 1	»	»
41. de Excidio urbis Hierosolymitanae l. V (2)	date incert^ne	—, 1961-2205	»	C. F. Weber et J. Caesar. Marburg 1864	»
42. Commentarius in Cantica Canticorum (3)	XIIe siècle	—, 1851-1962	»	»	»

N. B. — Divers apocryphes sont inclus au tome XVII de la *Patr. lat* col. 9 à 1160. Il est possible que *l'Explanatio Symboli ad initiandos* (17, 1155-1190) soit bien d'Ambroise.

(1) Inauthentique.
(2) Authenticité douteuse.
(3) Constitué au XIIe s. de divers passages des écrits d'Ambroise.

LES PETITS POÈMES DU IVe SIÈCLE	DATES	ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
		Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	
1. de Ave Phoenice		7, 277-284	27, 2, 1, 135	A.L. n° 731; P.L.M., III, 247	
2. Cento (de la poétesse Proba)	2e moitié du IVe siècle	19, 803-818	16, 1, 568	»	»
3. de Cruce	»	2, 1113-1114	3, 305	»	Gamber (1), p. 119
4. de Evangelio	»	»	23, 270	S.S., I. 166	»
5. de Ecclesia	»	»	16, 1, 621	A.L. I, 1, n° 16; P.L.M., IV 214	»
6. de Fratribus septem Macchabaeis	»	50, 1275-1286	23. 240 et 255		»
7. in Genesin fragmentum (2)	»	2, 1097-1102			»
8. Geneseos liber	fin IVe siècle	19, 345-380	3, 283 et 23, 1	J.E.B. Mayor, Lo. 1889	»
9. de Judicio Domini	date incertne	»	3, 308-325	Œhler, *Op. Tertulliani*, II, 776	»
10. de Jona	»	»	23, 221	*Ibid*, p. 769.	»
11. de Jesu Christo deo et homine	»	»	»	Rivinus, *Sanctae reliquiae duum Victorinorum*, Gothæ 1652.	»
12. Laudes domini	316/323	19, 379-386 51, 1091-1094	»	Brandes, progr. Braunschweig, 1887.	»
13. de Ligno Vitae (3)	»	»	»	»	»
14. Marcionem (adversus)	V. plus haut p. 427	2, 1051-1090	»	Œhler, *op. cit*. II. 781	»
15. de Mortibus boum	fin IVe siècle	19, 797-800	»	A.L., I, 2, n° 893.	Clément, *op. cit.*, p. 81.
16. de Naturis rerum	»	»	»	A.S C. I, 121	»
17. Nicomachum (contra Flavianum) (4)	394/5	»	»	P. L. M. III, 286; A. L. n° 4; Hermes, IV (1870) 354.	Dobbelstein, diss. Louvain, 1879, p. 49.

(1) *Le livre de la Genèse dans la Poésie latine du Ve s.*, P. 1899.

(2) Forme le début du *Geneseos liber*.

(3) Voir *de Cruce*.

(4) V. le commentaire de Ch. Morel, *Revue Archéol.*, XVIII (1868), p. 51-55

TABLEAU N° 6 (*suite*)

LES PETITS POÈMES DU IVe SIÈCLE	DATES	ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
		Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	
18. de Pascha (ou de Resurrectione) (1)	»	»	»	»	»
19. de Sodoma	»	2, 1101-1106	3, 289 et 23, 212	ŒHLER, *op. cit*, II, 769.	»
20. Senatorem (ad quemdam)	»	—, 1105-1108	3, 302 et 23, 227	»	»
21. de Ternarii numeri excellentia	»	125, 821-2	»	MERCATI, *Studi e Testi*, 12, (1904) p. 23	»
22. Tityrus (2)	»	»	16, 1,609	A. L, I, 2, n° 719a	»
23. de Verbi incarnatione (2)	»	19, 773-780	—, 1,615 et 10, 310		»
24. Versus ad gratiam Domini (3)	»	»	»		»

(1) V. *De Cruce* (n° 3).
(2) Centons.
(3) V. *Tityrus* (n° 22).

SAINT JÉRÔME	DATES	ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
		Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	
Traités. Opuscules divers. Sermons					BAREILLE, P, 1878-1885 (3)
1. Vita Pauli	374/9	23, 17-28	»	TAMIETTI, Turin 1903.	2, 408 ; P. DE LABRIOLLE, P. 1907
2. Altercatio Luciferiani et Orthodoxi.	382/5	—, 155-182	»	»	—, 450
3. adversus Helvidium	382/4	—, 183-206	»	»	—, 477
4. Liber hebraicarum quaestionum in Genesin	386/391	—, 935-1010	»	»	3, 507
5. Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum	id.	—, 859-928	»	»	—, 501
6. Liber de nominibus hebraicis	id.	—, 771-858	»	»	—, 438
7. Vita Hilarionis	id.	—, 29-54	»	id.	2, 417 ; id.
8. Vita Malchi	id.	—, 53-60	»	id.	—, 441
9. de Viris illustribus	392	—, 601-720	»	S. Q. fasc. XI (1895).	3, 270
10. contra Jovinianum(2)	392/3	—, 211-338	»	»	2, 530
11. contra Johannem Jerosolymitanum	395/6 (1)	—, 355-396	»	»	3, 15
12. contra Rufinum l. II	402	—, 397-456	»	»	3, 60
13. contra Rufinum liber III	c. 403	—, 457-492	»	»	3, 60
14. contra Vigilantium	406	—, 339-352	»	»	3, 1
15. Tractatus in Psalmos	392/401	»	»	A.M. III, 2 (1897) 1	»
16. — in Marci Evangelium	id.	»	»	— 319	»
17. — varii	id.	»	»	— 373	»
18. Tractatuum in Psalmos series altera	id.	»	»	— III, 3 (1903) 1	»
19. Dialogus adv. Pelagianos	415	23, 495-590	»	»	3, 163
Commentaires					
20. sur l'Epitre à Philémon	386/7	26, 599-618	»	»	11, 50
21. — aux Galates	id.	—, 307-438	»	»	10, 221
22. — aux Ephésiens	id.	—, 439-554	»	»	—, 374

(1) D'après HOLL, S.B.B., 1916 n° VIII/IX.
(2) BICKEL, *Diatribe in Senecae phil. fragmenti*, I. (L. 1915) p. 382 et s. a donné une édition critique des § 1, 41-46 ; II, 5-14 ; 28.

(3) Morceaux assez nombreux traduits dans TURMEL, *Saint Jérôme*, 6, 1906 (P. C.)

TABLEAU N° 7 (*suite*

SAINT JÉRÔME	DATES	ÉDITIONS Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	TRADUCTIONS FRANÇAISES
23. sur l'Epitre à Tite	386/7	26, 555-600	»	»	11, 1
24. — l'Ecclesiaste	389/390	23, 1009-1116	»	»	4, 1
25. — Nahum	c. 392	25, 1231-1272	»	»	9, 92
26. — Michée	id.	—, 1151-1230	»	»	—, 1
27. — Sophonie	id.	—, 1337-1388	»	»	—, 214
28. — Aggée	id.	—, 1387-1416	»	»	—, 272
29. — Habacuc	id.	—, 1273-1338	»	»	—, 139
30. — Jonas	395/6	—, 1117-1152	»	»	8, 509
31. — Abdias	id.	—, 1097-1118	»	»	8, 487
32. — Isaie (13-23)	avant 398	24, 901-942	»	»	5. 4
33. — Saint Matthieu	398	26, 15-218	»	»	9. 524
34. — les Psaumes	392/402	»	»	A. M. III, I, (1895)	»
35. — Osée	406	25, 815-946	»	»	8, 166
36. — Joël	id.	—, 947-988	»	»	—, 317
37. — Amos	id.	—, 989-1096	»	»	—, 365
38. — Daniel	406/8	—, 491-584	»	»	7. 390
39. — Isaïe	408/410	24, 17-678	»	»	5, 1 et 6, 1
40. — Zacharie	406	25, 1415-1542	»	»	9, 305
41. — Malachie	406	—, 1541-1578	»	»	—, 451
42. — Ezéchiel	410/5	—, 15-490	»	»	6, 422 et 7, 1
43. — Jérémie	415/20	24, 679-900	59, Reiter (1913).	»	6, 161
Revision de la Bible.					
44. Revision des versions latines des Evangiles	384	29, 541-726	»	»	»
45. Revision des Epitres de saint Paul	avant 385	—, 727-822	»	»	»
46. — du reste du Nouveau Test.	avant 398	—, 823-872	»	»	»

N. B. — Pour le commentaire sur l'*Apocalypse*, voir à Victorin de Pettau, p. 297.

TABLEAU N° 7 *(suite)*

SAINT JÉRÔME	DATES	ÉDITIONS Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	TRADUCTIONS FRANÇAISES
47. 1re Revision des Psaumes (*Psalt. romanum*)........	384	29, 120-398	»	»	»
48. 2e Revision des Psaumes d'après le grec (*Psalt. Gallicanum*)....	386/391	—, 119-397	»	»	»
49. Revision (d'après le grec) du livre de Job........	386/391	—, 61-114	»	»	»
50. Revision (d'après l'hébreu) : Pentateuque....	398/404	28, 163-462	»	»	»
51. — Josué........	404/5	—, 461-504	»	»	»
52. — Juges........	id.	—, 503-542	»	»	»
53. — Ruth........	id.	—, 543-548	»	»	»
54. — Samuel........	avant 392	—, 547-664	»	»	»
55. — les Rois........	avant 392	—, 663-672	»	»	»
56. — Malachie........	id.	—, 673-772	»	»	»
57. — Isaïe........	id.	—, 771-848	»	»	»
58. — Jérémie........	id.	—, 847-938	»	»	»
59. — Ezéchiel........	id.	—, 937-1014	»	»	»
60. — 12 Prophètes...	id.	—, 1013-1075	»	»	»
61. — Job........	393	—, 1083-1122	»	»	»
62. — Psaumes........	avant 392	—, 1123-1240	»	»	»
63. — Esdras........	avant 395	—, 1404-1434	»	»	»
64. — livres de Salomon	398	—, 1241-1292	»	»	»
65. — Paralipomènes.	396	—, 1323-1402	»	»	»
66. (d'après le chaldaïque) Esther	avant 404 (?)	—, 1433-1450	»	»	»
67. — Judith........	date incertne	29, 37-60	»	»	»
68. — Tobie........	id.	—, 23-38	»	»	»
Traductions diverses					
69. Chronique d'Eusèbe........	379/381	27, 33-702	»	»	»
70. Homélies d'Origène sur Jérémie...	id.	25, 583-692	»	»	7, 543 et 8, 1
71. — — Ezéchiel...	id.	—, 691-786	»	»	8, 48

TABLEAU N° 7 (*suite*)

SAINT JÉRÔME	DATES	ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
		Migne	Corpus Ser. eccl. lat.	Divers	
72. Homélies d'Origène sur Isaïe......	id.	24, 901-936	»	»	4, 534
73. — — le Cant. des Cantiques......................	382/4	23, 1117-1144	»	»	—, 105
74. de Spiritu Sancto, de Didyme	386/391	—, 101-154	»	»	»
75. Homélies d'Origène sur saint Luc.	388/391	26, 219-306	»	»	10, 114
76. Règle monastique de Pakôme Théodore et Orsenios..........	fin 404	23, 65-100	»	»	»
77. Lettres..................	370 à 419	22	54, (*Ep.* I. à LXX) ; 55, (*Ep.* LXXI à à CXX), 56 (*Ep.* CXXI à CLIV)(1)	»	1 et 2

(1) Les *Indices* de cette édition, donnée par Hilberg, manquent encore.

TABLEAU N° 8

SAINT AUGUSTIN (1)	DATES	ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
		Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	
					PÉRONNE, ECALLE, VINCENT, etc. Paris (Vivès) 1869 et s.
1. de Pulchro et Apto (2)........	vers 380	»	»	»	»
2. Panégyrique de Bauton et de Valentinien (3)........	385	»	»	»	»
3. contra Academicos l. III........	386	32, 905-958	»	»	2, 400
4. de Vita beata........	id.	—, 959-976	»	»	—, 476
5. de Ordine l. II........	id.	—, 977-1020	»	»	—, 502
6. Soliloquiorum l. II........	386/7	—, 869-904	»	»	—, 535
7. de Immortalitate animae........	id.	—, 1021-1034	»	»	3, 1
8. de Grammatica (4)........	id.	—, 1385-1408	»	KEIL, G. L. 5, 496.	4. 1
9. de Musica l. VI (5)........	387/391	—, 1081-1194	»	»	3. 93
10. Principia rhetorices........	id.	—, 1439-1448	»	B. L. M., 137	4, 104
11. Principia dialecticae (6)........	id.	—, 1409-1420	»	W, CRECELIUS, Elberfeld 1857	—, 52
12. Categoriae X ex Aristotele decerptae (7)........	id.	—, 1419-1440	»	»	—, 71
13. de Quantitate Animae........	387/8	—, 1035-1080	»	»	3, 24
14. de Moribus eccl. cathol. et de moribus Manichaeorum........	388/9	—, 1309-1378	»	»	—, 493
15. de Genesi c. Manichaeos l. II........	388/390	34, 173-220	»	»	—, 4[illegible]3
16. de libero Arbitrio l. III........	388/395	32, 1221-1310	»	»	—, 292
17. de Magistro........	389	—, 1193-1220	»	»	—, 253
18. de Vera religione........	389/390	34, 121-172	»	»	—, 595
19. de diversis quaestionibus LXXXIII liber unus........	389/396	40, 11-100	»	»	21, 1

(1) Pour les ouvrages perdus ou inauthentiques, cf. TEUFFEL, *Röm. Litter.*, III (1913), p. 364 et s.
(2) Perdu. Voir *Conf.* IV, XIII.
(3) Perdu. Voir *ibid.* VI, VI et *Contra Litter. Petil.*, III, XXV. 30.
(4) Un fragment dans MAI, N. P. B., I, 2, 165 ; rééd. par C. W. WEBER, Marburg 1861. Il ne figure pas dans MIGNE.
(5) Un fragment dans MAI, C. V. S., 3, 116.
(6) Authenticité contestée. Voy. ZUREK, *De S. Aug. princ. rhetoricis* Diss. Vindob. 1905, p. 73.
(7) Authenticité douteuse.

TABLEAU N° 8 *(suite)*

SAINT AUGUSTIN	DATES	ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
		Migne	Corpus Ser. eccl. lat.	Divers	
20. de Utilitate credendi ad Honoratum.	391/2	42, 65-92	25, I, p. 3	»	25, 271
21. de duabus Animabus contra Manichaeos.	id.	—, 93-112	—, I, 51	»	—, 315
22. contra Fortunatum disputatio.	392	—, 111-130	—, I, 83	»	—, 343
23. de Fide et symbolo.	Oct. 393	40, 181-196	41, 1	»	21, 223
24. de Genesi ad litteram liber imperfectus.	393/4	34, 219-246	28, 1	»	3, 490
25. Psalmus abecedarius c. partem Donati	393/4	43, 23-32	51, 3	»	28, 24
26. Epist. ad Galatas Expositio.	id.	35, 2105-2148	»	»	11, 60
27. Ep. XXVIII ad Hieronymum (de nova Vet. Test. versione).	id.	33, 111-114	34, 103	»	4, 320
28. de Sermone Dei in monte l. II.	vers 393	35, 1229-1308	»	»	9, 19
29. Expositio quarundam propositionum ex Epist. ad Romanos.	vers 394	—, 2063-2088	»	»	11, 1
30. contra Adimantum.	394/5	42, 129-172	35, 1, 115	»	25, 365
31. de Mendacio.	id.	40, 487-518	41, 411	»	22, 1
32. de Continentia	id.	—, 348-372	—, 139	»	21, 444
33. de diversis quaestionibus ad Simplicianum l. II.	396/7	—, 101-148	»	»	—, 117
34. de Agone christiano	id.	—, 289-310	—, 99	»	—, 364
35. contra epistulam quam vocant Fundamenti l. I.	id	42, 173-206	25, I, 193	»	25, 431
36. Confessionum l. XIII.	397/8 (1)	32, 659-866	33, 1	Gibb et Montgomery, C. 1908	2, 103
37. de Doctrina Christiana.	397/427 (2)	34, 15-122	»	»	6, 439
38. Quaestionum Evangeliorum l. II.	397/400	35, 1321-1364	»	»	9, 135
39. Annotationes in Iob.	397/400	34, 825-886	28, III, 509	»	8, 110
40. de Trinitate l. XV.	398/416	42, 819-1098	»	»	29, 595

(1) D'après Monceaux, *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1908, p. 53. | (2) Voir plus haut p. 555, n. 2.

SAINT AUGUSTIN	DATES	Migne
41. de catechizandis rudibus.........	400	40, 309-348
42. contra Faustum Manichaeum l. XXXIII..	id.	42, 207-518
43. de Consensu evangelistarum l. IV.	id.	34, 1041-1230
44. ad inquisitiones Januari l. II (Ep.. LIV-LV).....	id.	33, 199-223
45. de Opere monachorum...........	id.	40, 547-582
46. de Fide rerum quae non videntur..	id.	—, 171-180
47. contra Epistulam Parmeniani l. III.	id.	43, 33-108
48. de Baptismo c. Donatistas	id.	—, 107-244
49. de Bono coniugali..............	400-401	40, 373-396
50. de Sancta Virginitate.............	400-401	—, 397-428
51. contra litteras Petiliani l. III.....	401/403	43, 245-388
52. ad catholicos epistula de secta Donatistarum (= de Unitate Ecclesiae)	fin 401	—, 391-446
53. de Genesi ad litteram l. XII......	401/415	34, 245-486
54. de actis cum Felice manichaeo l. II.	404 (1)	42, 519-552
55. de Natura boni..................	405	—, 551-572
56. contra Secundinum Manichaeum l. I...	405/6	—, 577-602
57. contra Cresconium grammaticum partis Donati l. IV............	406/7	43, 445-594
58. de Divinatione daemonum l. I.....	406/411	40, 581-592
59. Ep. XCIII ad Vincentium (de haereticis vi coercendis)...........	408	33, 321-347
60. Ep. LII ad Deogratiam (= Sex Quaestiones c. Paganos).......	408/9	—, 370-386

(1) Décembre 398, d'après Monceaux, *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1908, p. 58.

Éditions		Traductions françaises
Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	
»	Fausset, Lo. 1896 Krüger, S. Q., Heft IV (1909)	21, 393
25, 1, 251	»	25, 480
43, 1	»	8, 422
»	»	4, 449
41, 529	»	22, 84
»	»	21, 209
51, 19	»	23, 40
—, 145	»	—, 142
41, 185	»	21, 476
—, 233	»	—, 511
52, 3	»	28, 350
»	»	29, 4
28, 1, 3	»	7, 39
25, 1, 801	»	26, 331
—, 1, 855	»	—, 379
—, 1, 905	»	—, 411
52, 325	»	29, 81
41, 597	»	22, 130
34, 445	»	4, 628
, 544	»	—, 702

(2) Authenticité contestée. Voy. Batiffol, *Le Cathol. de S. Aug.*, 1920, t. I, p. 132.

TABLEAU N° 8 (*suite*)

SAINT AUGUSTIN	DATES	ÉDITIONS — Migne	ÉDITIONS — Corpus Scr. eccl. lat.	ÉDITIONS — Divers	TRADUCTIONS FRANÇAISES
61. Ep. CVIII ad Macrobium (de non iterando baptismo)	409	33, 405-417	34, 612	»	5, 2
62. Ep. CXVIII ad Dioscorum (de philosophiae erroribus)	410	—, 439-449	—, 665	»	—, 40
63. Ep. CXX ad Consentium (de Trinitate)	id.	—, 452-462	—, 704	»	—, 70
64. de Unico baptismo c. Petilianum	id.	43, 595-614	53, 3	»	29, 286
65. Breviculus conlationis cum Donatistis	411	—, 613-650	—, 29	»	—, 309
66. contra partem Donati post gesta	412	—, 651-690	—, 97	»	—, 362
67. Ep. CXXXVII ad Volusianum (de Incarnatione)	id.	33, 515-525	44, 96	»	5, 160
68. Ep. CXXXVIII ad Marcellinum (id).	id.	—, 524-535	—, 126	»	—, 174
69. Ep. CXL ad Honoratum (de gratia).	id.	—, 538-577	—, 155	»	—, 191
70. de peccatorum Meritis et Remissione et de baptismo parvulorum l. III.	id.	44, 109-200	60, 3	»	30, 3
71. de Spiritu et littera ad Marcellinum.	fin 412	—, 201-246	—, 155-229	»	—, 126
72. de Fide et operibus	413	40, 197-230	41, 3	»	21, 242
73. Ep. CXLVII ad Paulinam (de videndo Deo)	id.	33, 596-622	44, 274	»	5, 273
74. de Civitate Dei	413-426	41, 11-804	40, I et II	DOMBART, dans B. T., t. I (1909), t. II (1905)	23, 442
75. Ep. ad Julianam (de bono viduitatis.	414	40, 429-450	41, 303	»	21, 587
76. Ep. CLVII ad Hilarium Siculum (de Pelagianismo)	id.	33, 674-693	44, 449	»	5. 315
77. de Natura et gratia liber I	415	44, 247-290	60, 233	»	30, 193
78. ad episcopos Eutropium et Paulum de perfectione Justitiae hominis	id.	—, 291-318	42, 3	»	30, 253
79. Ep. CLXVI ad Hieronymum (de origine animae)	id.	33, 720-733	44, 545	»	5, 450

TABLEAU N° 8 (*suite*)

SAINT AUGUSTIN	DATES	ÉDITIONS			TRADUCTIONS FRANÇAISES
		Migne	Corpus Scr. eccl. lat.	Divers	
80. Ep. CLXVII ad Hier. (de sententia Jacobi)	id.	33, 733-741	44, 586	»	5, 469
81. ad Orosium presbyterum contra Priscillianistas et Origenistas	id.	42, 669-678	»	»	26, 555
82. Enarrationes in Psalmos	415	36, 66-1906	»	»	11, 15
83. in Joannis Evangelium tr. cxxiv	416/7	35, 1379-1976	»	»	9, 10
84. in Epist. Joannis ad Parthos	416	—, 1977-2062	»	»	10, 450
85. de gestis Pelagii ad Aurelium episcopum l. I	début 417	44, 319-360	42, 51	»	30, 291
86. Ep. CLXXXV ad Bonifacium (de correctione Donatistarum)	417	33, 792-815	57, 1	»	5, 547
87. Ep CLXXXVI ad Paulinum Nol. (de Pelagianismo)	id.	—, 815-831	—, 45	»	—, 579
88. Ep. CLXXXVII ad Dardanum (de praesentia Dei)	id.	—, 832-848	—, 81	»	—, 603
89. de Gratia Dei et de peccato originali l. II	418	44, 359-410	42, 125	»	30, 343
90. Sermo ad Caesareensis ecclesiae plebem	Sept. 418	43, 689-698	53, 167	»	29, 414
91. Gesta cum Emerito Caesareensi Donatistarum episcopo	id.	—, 697-706	—, 181	»	—, 426
92. contra sermonem Arianorum l. I.	418	42, 677-708	»	»	26, 566
93. de Patientia	vers 418	40, 611-626	»	»	22, 170
94. de adulterinis Coniugiis l. II	419	40, 451-486	41, 345	»	21, 588
95. Locutionum in Heptateuchum l. VII	id.	34, 485-546	28, I, 507	»	7, 383
96. Quaestionum in Heptateuchum l. VII.	id.	—, 547-824	—, III, 3	»	—, 469
97. Ep. CXCIX ad Hesychium (de fine saeculi)	id.	33, 904-925	57, 243	»	6, 68
98. de Nuptiis et concupiscentia l. II.	419/420	44, 413-474	42, 211	»	30, 421
99. de Natura et origine animae l. IV.	fin 419	—, 475-548	60, 303	»	20, 508
100. contra duas epistulas Pelagian. ad Bonifacium	420	44, 549-638	—, 423	»	31, 4

TABLEAU N° 8 (*suite*)

SAINT AUGUSTIN	DATES	ÉDITIONS Migne	ÉDITIONS Corpus Scr. eccl. lat.	ÉDITIONS Divers	TRADUCTIONS FRANÇAISES
101. contra mendacium liber ad Consentium	id.	40, 517-548	41, 467	»	22, 40
102. contra Gaudentium Donatistarum episc. l. II.	id.	43, 707-752	53, 201	»	29, 440
103. contra adversarium Legis et Prophetarum l. II.	id.	42, 604-666	»	»	26, 458
104. contra Julianum haeresis pelagianae defens., l. VI	421	44, 641-874	»	»	31, 123
105. Enchiridium ad Laurentium	id.	40, 231-290	»	KRABINGER, Tübingen 1861, S. Q. 2, 4	21, 87
106. de Cura pro mortuis gerenda	421	40, 591-610	41, 619	»	22, 143
107. de octo Dulcitii quaestionibus liber.	422 (ou 425)	—, 147-170	»	»	21, 179
108. de Gratia et libero arbitrio l. I.	426/427	44, 881-912	»	»	31, 465
109. de correptione et gratia	id.	—, 915-946	»	»	—, 515
110. Retractationum l. II	id.	32, 583-656	36, 1	»	2, 1
111. Speculum de Scriptura (1)	427	34, 887-1040	12, 3	»	8, 203
112. Collatio cum Maximiano Arianorum episc	428	42, 709-742	»	»	27, 3
113. contra Maximinum	id.	—, 743-814	»	»	—, 47
114. de Haeresibus ad Quodvultdeum l. I.	id.	—, 21-50	»	WEICHMANN, Oxford 1871; OEHLER, *Corpus Haereseologicum* I, 187 (B. 1856)	25, 211
115. Tractatus adv. Judaeos	id.	—, 51-64	»	»	—, 248
116. de Praedestinatione Sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium	428/429	44, 959-992	»	»	31, 578
117. de dono perseverantiae liber	id.	45, 993-1034	»	»	—, 627
118. Opus imperfectum contra Julianum (2)	429/430	—, 1049-1608	»	»	—, 704

(1) Les deux *Speculum peccatoris* (P.L., 40,967 et 983) sont inauthentiques. Le *Speculum audi Israël* ne figure pas dans MIGNE, mais seulement dans C. V, 12,287. LÉOP. DELISLE en a défendu l'authenticité, P. 1884.

(2) Pour les lettres, voir plus haut, p. 559 ; pour les sermons et les nouveaux *tractatus* publiés par dom Morin, *ibid.*, p. 561.

ADDENDA ET CORRIGENDA

P. 17. Une étude critique sur *le Songe de saint Jérôme*, par P. de Labriolle, paraîtra dans les *Mélanges* qui seront prochainement publiés à Rome pour le Centenaire de saint Jérôme.

P. 172. Rectifier ainsi les dernières lignes. « Minucius Felix est de la même famille d'esprits que ces humanistes experts. C'est le plus érudit et le plus fin des lettrés. »

P. 194. Louis Saltet (B.L.E., 1920, 170-206) reconnaît, à l'encontre de dom Chapman, une véritable opposition doctrinale entre les deux récensions du fameux passage du *de Unit. Eccl. cath.*, § IV. Il ne croit pas que saint Cyprien se soit rétracté et il admet sans réserve l'hypothèse de l'interpolation.

P. 264. Lire : Königsberg.

P. 317. Un autre exégète, Fortunatianus d'Aquilée, écrivit sous Constantin, d'après saint Jérôme, *de Vir. ill.*, 97.

P. 355, n. 2. Il existe un *Commentaire* sur les Bénédictions de Jacob (cf. *Genèse*, XLIX) attribué à Paulin de Milan. Il est imprimé dans P.L., XX, 715-732. Dom A. Wilmart a signalé récemment un manuscrit de Troyes, n° 804, s. IX, qui en indique l'auteur véritable, Adrevald, sans doute le moine de Fleury-sur-Loire, mort en 878 ou 879. Voy. R.Bén., 1920, p. 57-63.

P. 375. Sauvage et Tougard ont réédité à Paris, en 1895, un sermon *de Laude Sanctorum* de Victricius de Rotomagus (= Rouen) : cf. P.L., XX, 443. Voir E. Vacandard, *Saint Victrice, évêque de Rouen* (*4ᵉ-5ᵉ s.*), P. 1903 (Coll. *Les Saints*).

P. 414, l. 2, lire : Itacius ; l. 3, lire : Turibius.

P. 450. De Chromatius, évêque d'Aquilée (388-407), quelques commentaires subsistent (P.L., XX). Cf. P. de Puniet, dans *Rev. d'Hist. Eccl.*, VI (1905), p. 15-32, et Paschini dans R. Bén., 1909, 469-475.

P. 500. Un mémoire sur la *Légende de saint Jérôme*, communiqué en juin 1920 à l'Institut par M. Paul Monceaux, figurera dans un volume consacré au Centenaire de Dante, qui doit être publié en 1921 par les soins de MM. Henri Cochin et A. Pératé.

P. 506, n. 3. Lire : Vasari.

P. 544. CASPARI a publié en 1890, à Christiana, quelques pièces d'origine pélagienne que dom Morin attribue à l'évêque breton Fastidius (R. Bén., XV [1898], 491-493). Gennadius (*de Vir. ill.*, LVI) cite de ce Fastidius un *de Vita christiana* qui est peut-être celui qui figure dans P.L., XL, 1031, et L, 383. — Nous possédons d'Aurelius de Carthage un *de Damnatione Pelagii atque Caelestii haereticorum* qui est de 419 (P.L., XX, 1009).

P. 557, n. 3. C'est également à tort que les deux livres *de Vocatione omnium gentium* (P.L., XVII, 1073, et LI, 647) ont été attribués à Prosper. L'auteur reste inconnu.

P. 566, n. 6. Sur les traductions en grec de certaines œuvres de Cassien, cf. R. Bén., 1913, 477.

P. 594. Parmi les opuscules que suscitèrent la persécution et les polémiques ariennes, il faut citer une lettre d'Eugène de Carthage (P.L., LVIII, 769), un opuscule de Cerealis de Castellum, en Maurétanie Césarienne (*ibid.*, 757), un écrit de consolation d'Antoninus Honoratus de Cirta (L, 567).

P. 656. Sur une *Expositio Liturgiae gallicanae* attribuée à saint Germanus de Paris (P.L., LXXII, 83-98), voy. P. BATIFFOL, *Etudes de Liturgie et d'Archéologie chrétienne*, P. 1919, p. 245 et s.

P. 663. Le *Testament* de saint Césaire a été réédité par dom Morin. R. Bén., XVI (1899), p. 100 et s.

P. 664, n. 2. Très significatif au point de vue de la survivance des pratiques païennes est aussi le *de Correctione Rusticorum*, de Martin de Bracara (éd. Caspari, Christiana 1883), qui écrivait dans le nord de l'Espagne entre 560 et 580. Les écrits de Martin (P.L., LXXII) sont pleins de réminiscences de Sénèque.

P. 675, l. 11. Lire : Claudianus Mamertus.

INDEX

Les chiffres en italiques renvoient aux passages fondamentaux.

A

B

D

E

H

I

J

K

L

N

O

P

Q

R

S

W

Z

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

Les Origines

LIVRE SECOND

Le III[e] siècle jusqu'à la paix de l'Église (313)

LIVRE TROISIÈME

L'Age d'or de la littérature latine chrétienne

LIVRE QUATRIÈME

La décomposition de l'Empire

LIVRE CINQUIÈME

Au seuil du Moyen-Age